

U n t e r s u c h u n g e n

Die pietistische Bekehrung

Von Pfarrer Lic. Walter Wendland

1. Die pietistischen Selbstbiographien. — 2. Die Askese in der pietistischen Bekehrung. — 3. Das Gefühlselement. — 4. Das Bekehrungserlebnis.

1.

Der vorliegende Versuch der psychologischen Zergliederung der pietistischen Bekehrung beschränkt sich auf den kleinen Kreis, der in Halle seinen geistigen Mittelpunkt hatte. Nur Gottfried Arnold wird in die Betrachtung mit hineingezogen, weil er aus den gleichen sächsisch-thüringischen Bürgerkreisen hervorging und gerade ein Vergleich mit Arnold Grundlinien und Eigenart der Bekehrung klar herausstellt. Zugrunde gelegt sind der Darstellung die autobiographischen Mitteilungen der Pietisten. Wo diese fehlen, kommt man nicht zur klaren Anschauung und Mitempfindung dessen, was diese Menschen in ihrer Seele erlebt haben. Die fromme erbauliche Phrase späterer Berichte läßt die Eigenart des Bekehrungserlebnisses nicht erkennen.

Leider hat der deutsche Pietismus eine wirklich große Selbstbiographie nicht hervorgebracht. Spanien hat die Autobiographie der heiligen Theresa, Frankreich die „Gedanken“ Pascals uns geschenkt, — Bücher, die bis in unsere Gegenwart hinein wirken. Der deutsche Pietismus hat dagegen nicht die Kraft gehabt, uns eine große Selbstoffenbarung seines inneren Wesens zu geben. In Deutschland hatte das Leben einen kleinen, gedrückten, engen Zug; wahrhaft Großes wuchs nicht aus dem Land des Dreißigjährigen Krieges hervor. Die pietistischen Selbstbiographien sind

kleine, mühselige, dürftige Versuche, das eigene Leben zu zergliedern, die ohne weitere literarische Wirkung geblieben sind. Es fehlt diesen Biographien völlig der musikalische Klang, der den Konfessionen Augustins seine ewige Anziehungskraft gibt. Es fehlt der Sprache die Leidenschaft und innere Erregtheit, wie sie uns schon vor Augustin, etwa in der autobiographischen Lyrik Gregors von Nazianz, entgegentreit. Nur die Gedichte Gottfried Arnolds heben sich über den üblichen trockenen scholastischen Tenor der pietistischen Darstellung empor. Aber diese Ansätze zu einer tieferen Darstellung des Empfindungslebens haben nicht weiter gewirkt und sind darum ebenso vergessen wie die pietistischen Versuche einer Autobiographie. Und doch müssen alle auch noch so kleinen, unbedeutenden autobiographischen Aufzeichnungen der Pietisten ans Licht gezogen werden als die wertvollsten Quellen zum inneren Verständnis des Pietismus. Denn was sich bei der Darstellung Luthers als selbstverständlich durchgesetzt hat, gilt auch für eine Darstellung des Pietismus: Man hat auszugehen von dem grundlegenden, religiösen Erlebnis, d. h. hier von der Bekehrung.

Schon Spener hat einen autobiographischen Lebensabriß uns hinterlassen, der um 1682 in Frankfurt aufgesetzt ist und dazu bestimmt war, bei seinem Leichenbegängnis verlesen zu werden. Er ist auch tatsächlich am 15. Februar 1705 bei der Gedächtnisfeier für Spener in der Nikolaikirche zu Berlin verlesen worden und findet sich darum unter Speners Leichenpredigten abgedruckt¹. Eine besondere Eigenart kann diesem Lebenslauf nicht zugesprochen werden. In seiner äußeren Form gleicht er noch ganz den chronikartigen Lebensläufen, wie sie nach den Leichenreden verlesen zu werden pflegten. Die stereotyp-erbauliche Form dieser Reden, wie sie in unzähligen Lebensläufen anderer von ihm angewandt war, hat Speners Aufzeichnung merklich beeinflusst. Die Sprache ist schwerfällig, wie stets bei Spener, ohne jeden höheren Schwung. Das Wichtigste fehlt uns eigentlich: Der Lebensabriß gibt uns nicht Einblick in die inneren Kämpfe, die

1) Ph. J. Spener, Christliche Leichenpredigten. 13. Abt., 1707, S. 181 ff. Andere Drucke bei Grünberg, Ph. J. Spener, 1906, Bd. 3, S. 214 unter Nr. 11.

Spener durchgemacht hat. Es fehlte Spener zu diesem Höchsten und Letzten, was der Mensch darstellen kann, nicht bloß die künstlerische Kraft und der innere Drang der Seele nach Aussprache, sondern auch der Wille. Je älter er wurde, desto zurückhaltender wurde er mit seinen inneren Empfindungen, desto stärker trat der Kirchenmann in ihm hervor. Geben seine Soliloquia uns noch einen kleinen Einblick in die fromme Begeisterung, die in ihm war, so sind die späteren Schriften immer mehr abwägende Abhandlungen über das, was in der Kirche Berechtigung hat. Spener war leider auch bereits Kirchenmann, als er den Lebenslauf aufsetzte. Das Neue und Eigenartige der Spenerschen Frömmigkeit tritt uns nur am Schluß leise und verborgen entgegen. Er beklagt den „Mangel in dem Werk der Heiligung“. Er sagt, daß es ihm an der „tiefsten Erkenntnis des göttlichen Willens“ fehle. „Die empfindliche, lebendige, durch den heiligen Geist aus dem Wort geschehende Versiegelung der göttlichen Wahrheiten“ hätte viel stärker in ihm lebendig sein müssen. Auch das gesteht er, daß die „übrige, göttliche, empfindliche Wirkung, Friede, Freude, Trieb, Brunst in dem Gebet“ in ihm sehr schwach gewesen sei. Darf von uns dies Bekenntnis als Eingeständnis gedeutet werden, daß ihm die volle Höhe starken religiösen Fühlens, wie sie ihm als Ziel vorschwebte, im Leben versagt geblieben ist? Diese richtige Selbsteinschätzung wäre etwas Großes. Und von da aus könnte sich erklären, daß er so milde und zurückhaltend gegenüber allem Separatismus war. In diesem war ja ein stärkeres, lebendigeres religiöses Fühlen, als in ihm selber, mochten dabei auch Irrwege eingeschlagen werden.

Am interessantesten sind die selbstbiographischen Äußerungen Gottfr. Arnolds. Der „Gedoppelte Lebenslauf“ (1716), der einen kurzen, von Arnold selbst aufgesetzten Lebensabriß enthält, kommt nicht in Betracht. Er ist zu kurz und dürtig. Dagegen darf sein „Offenherziges Bekenntnis von Ablegung seiner Professur“ (1698) als Selbstbiographie gewertet werden. G. Arnold hat 1698 seine Professur in Gießen aus Gewissensbedenken niedergelegt und sich nach Quedlinburg in die Stille zurückgezogen. Die oft aufgelegte und begeistert gelesene Schrift will zunächst eine Verteidigungsschrift sein; aus diesem äußeren Anlaß heraus ist sie entstanden. In Wirklichkeit ist es die erste pietistische

Selbstbiographie¹ auf deutschem Boden, die bewußt als solche auch geschrieben ist. Er will nicht bloß seinen aufsehenerregenden Schritt rechtfertigen; er will „einen kurzen Bericht“ seiner „bisherigen Führungen“ geben und will „in christlicher und allgemeiner Liebe versuchen, was zur Besserung und wahren Gemütsruhe dient“. Bei Arnold finden wir, was wir bei Spener vermissen: ein Eingehen auf die innersten Empfindungen des frommen Menschen, auf Kämpfe und Anfechtungen. Die Sprache arbeitet sich ein wenig aus dem trockenen, herkömmlichen, scholastischen Ton heraus, weil hinter jedem Wort ein lebendiger, alles mitempfindender Mensch steht. Eine völlige Selbstdarstellung seines Wesens ist die Schrift jedoch nicht. Der äußere Anlaß gibt der Schrift eben doch den Charakter; sie wird zu einer Streitschrift gegen die hergebrachten Sitten und den Betrieb der Universitäten, und eine Abhandlung über den Zustand der Universitäten ist der Schrift angehängt. Seine Gedichte zeigen, daß er zu Größerem die Kraft in sich gehabt hätte: eine Selbstdarstellung seines Inneren zu geben. Wie keiner seiner Zeitgenossen hat er uns in seinen Gedichten in seine Seele hineinsehen lassen. Erst in Joh. Christ. Günther fand er einen Nachfolger, wenn man von Zinzendorf absieht, dessen Dichtungen reiner, allerdings zum großen Teil abstruser Expressionismus sind. In Betracht kommen von Arnolds Gedichtwerken besonders die Sammlung „Göttliche Liebesfunken“ (Frkft. 1698) und „Die poetischen Lob- und Liebessprüche von der ewigen Weisheit“, die dem „Geheimnis der Göttlichen Sophia“ (Lpz. 1700) als Anhang beigefügt sind. Die Gedichte von 1698 enthalten, wie Schröder² in seiner wertvollen Arbeit zeigt, „die Geschichte seiner Erweckung von dem

1) A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bd. 2, 1884, S. 128, Anm. 1 nennt das schwer zugängliche Buch von Joh. Michaelis, „Wagen und Wege des großen Gottes. Altona 1699“ (vorhanden in Hamburger Stadtbibliothek), die erste Autobiographie der pietistischen Bewegung, die gedruckt vorliegt. Der Begriff der Autobiographie ist bei Ritschl zu eng gefaßt. Vgl. die grundlegenden Ausführungen von G. Misch, Geschichte der Autobiographien, 1907, Bd. 1, S. 3 ff.

2) W. von Schröder, Gottfried Arnold (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, Neue Folge, herausgegeben von M. von Waldberg, Heft 9), 1917, S. 37 ff. — Über die Gedichte vgl. auch Ehm ann, G. Arnolds sämtliche geistliche Lieder, 1856.

ersten Aufglimmen des Zweifels bis zu der vehementen Opposition, wie sie sich in dem Grablied Babels entlud“. Sie sind „der Niederschlag der jeweiligen gehobenen oder gedrückten, freudigen oder unmutigen Stimmung, ein Spiegel der Kämpfe, welche er gegen die Tradition zu führen hatte, der allmählichen Abstreifung der Vorstellungswelt, in die Geburt, Erziehung und Studium sein Denken hatte einmünden lassen“. Weil die Gedichte so ganz persönlich empfunden sind, zögerte Arnold zunächst mit der Herausgabe und wollte sie nur einem kleinen Kreis von Freunden mitteilen. Weil aber die Geschichte seiner Wiedergeburt dem, der in gleichen Seelennöten ist, helfen und zum Segen werden kann, entschließt er sich zur Herausgabe. Der erbauliche Zweck waltet über dem Ganzen. Seine Gedichte will er selbst jedenfalls angesehen wissen „als Ausdruck einer jeweiligen religiösen Gestimmtheit“. Zu einem wirklich großen Stil ist er freilich auch da nicht gekommen; es fehlt die technische Vollendung, die ihm als etwas Sekundäres galt¹, und auch sein inneres Empfinden ist mehr ein Nachempfinden, ein rezeptives Aufnehmen von Empfindungsmassen, auch recht abstruser Empfindungen, gewesen, die ihm im Laufe der Zeit auch in seiner gelehrten Arbeit zuflossen. Ein solcher Mann, der nie ganz einen eigenen Standpunkt hat und mehr eine Empfindungswelle der Zeitströmung ist, schafft keine Form. Er läßt uns die Sehnsucht der Zeit nach neuen Werten mitfühlen; aber er selber wird noch eingeengt von den Lasten der kleinen engen Gegenwart.

Die Männer des Halleschen Pietismus haben fast allesamt Selbstbiographien verfaßt, so daß diese Schriftstellerei im 18. Jahrhundert in diesen Kreisen bald selbstverständliche Mode wurde. A. H. Francke hat sein Leben im Anfang des Jahres 1692 beschrieben und Spener zugesandt, „weil die Exempel mehr zu movieren pflegen und gewiß eben dergleichen in meinem Gemüt vorgegangen“². Er sprach in dem Brief an Spener den Wunsch aus, dieser möge den Lebenslauf ohne Nennung seines Namens veröffentlichen. Francke hat also als erster unter den Halleschen Pietisten eine Selbstbiographie mit der Absicht des Druckes geschrieben. Wenn sie damals nicht veröffentlicht worden ist, so

1) W. von Schröder, ebd. S. 42, vgl. auch S. 117.

2) Brief vom 15. März 1692. „Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes“, 1861, S. 219.

widersprach dies seinem Wunsch. Ob Spener, der Seelenleiter, hinter der Darstellung der Bekehrung vielleicht etwas von menschlicher Eitelkeit und Selbstbespiegelung herausgeföhlt und sie deshalb zurückgehalten hat? Wir wissen es nicht. Jedenfalls ruhte Franckes Lebenslauf in den Akten des Waisenhauses zu Halle, bis er von Niemeyer und Knapp benutzt und verwertet¹ und von G. Kramer² neu entdeckt ist. Auch Joh. Kaspar Schade hat im Anfang des Jahres 1693 sein Leben beschrieben³, wie Francke, geleitet von erbaulichen Zwecken. Er stellt seinen Lebensabriß unter das Psalmenwort: „Kommt her alle, die ihr Gott fürchtet, ich will erzählen, was der Herr an meiner Seele getan hat.“ Ebenso sind von den anderen Hallensern, Paul Anton, Joachim Justus Breithaupt, J. J. Lange biographische Abrisse vorhanden⁴; diese kommen aber weniger in Betracht, weil sie nicht unter dem unmittelbaren religiösen Erlebnis niedergeschrieben sind, und weil in ihnen der trocken-erbauliche Ton der herkömmlichen biographischen Art vorherrscht, wie sie sich im Anschluß an die Leichenrede ausgebildet hatte.

Verglichen mit den späteren Lebensläufen, etwa dem Langes und Breithaupts, denen es auf Anhäufung und Erzählung der Tat-

1) Der handschriftliche Nachlaß Speners kam nach Halle; so erklärt sich das Vorhandensein des Briefs Franckes an Spener und seines Lebensabrisses in der Bibliothek des Waisenhauses. Die erste Benutzung in der Ztschr. „Franckens Stiftungen“, Bd. 1, S. 20 ff.; Bd. 2, S. 416 ff.

2) Abgedruckt in G. Kramer, A. H. Francke, 1880, Bd. 1, S. 5—36, und in „Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes“, 1861, S. 28—55.

3) Abgedruckt in Schades Schriften, herausgegeben von G. Arnold, 1720, Bd. 1. Zu vergleichen ist „Die merkwürdige und erbauliche Erzählung von einem Menschen“ etc., Bd. 5, S. 383—412.

4) Paul Anton, Denkmal mit e. Anhang und einer lectio paraenetica von Gotth. Francke, Halle 1731, das in der R. E.⁹ erwähnt wird (Bd. 1, S. 598), war mir nicht zugänglich. Erst nach Abschluß der Arbeit erfahre ich, daß das Buch in der Stadtbibliothek zu Zittau, Theol. fol. 605, vorhanden ist. — Das gesegnete Gedächtnis des sel. Abt Breithaupt . . . ans Licht gestellt von Gotth. Aug. Francke, Halle 1736 (vorhanden z. B. in der Univ.-Bibliothek zu Halle), enthält die kurze Selbstbiographie Breithaupts, die er auf Wunsch Cansteins 1719 verfaßt hat. Sie geht leider auf seine inneren Empfindungen weniger ein und enthält mehr nackte Tatsachen, so wie auch der vollständig tendenziös abgefaßte „Lebenslauf“ J. Langes, Halle und Leipzig 1744.

sachen und des pietistischen Streites ankommt, steckt in den beiden von Francke und Schade eine viel stärkere lebendigere Kraft. Hier ist alles darauf angelegt, die göttliche Führung klar herauszustellen. Die Einzeltatsachen, die als solche doch nur vorübergehendes Interesse haben, treten zurück vor dem einen großen Ziel, das innere religiöse Leben zur Darstellung zu bringen. Jede höhere Kunst der Darstellung fehlt freilich beiden, und die Sprache ist ungelenkt. Wer von Augustin herkommt, empfindet beide Schriften als höchst dürftig und kläglich. Und doch sind diese Selbstdarstellungen nicht nur unsere wichtigsten Quellen zur Erfassung des religiösen Erlebnisses beider, sondern auch die ersten Regungen „kleinbürgerlichen Selbstbewußtseins“ nach dem Zerfall des Bürgertums in der nachlutherischen Zeit¹. Ob noch andere Motive als Erbauung für die Gemeinde bei Abfassung der Lebensabrisse mitgewirkt haben? Ich fürchte, Nein. Nur der Bekehrungsdrang, der Wille zur Bekehrung und Beeinflussung anderer gab ihnen den Gedanken der Biographie ein. Selbst Francke hat nicht den Drang in sich gespürt, etwa selber zu einer inneren Selbstbesinnung über seine Bekehrung zu kommen. Er war sich kein Problem wie etwa Augustin; er hätte nicht von sich sagen können: „Ich habe Arbeit, ständige Arbeit in mir selbst; ich bin mir ein Grund von Schwierigkeiten und übergroßem Schweiß geworden“². Jene Menschen waren sich innerlich ganz klar über ihr religiöses Leben seit ihrer Bekehrung. Eine Selbstbiographie war ihnen keine innerliche Notwendigkeit, der sie um ihretwillen gehorchen mußten. G. Arnold ist darum der Größere. Er hat dichten müssen, um sich über sein Inneres klar zu werden; er ist die innerlich reichste Natur, wenngleich Francke der wirkungskräftigste war.

2.

Als die erste psychologische Grundlage für die pietistische Wandlung und Bekehrung tritt uns in diesen Selbstbiographien der asketische Zug entgegen. Von seinem 7. oder 8. bis zum 11. oder 12. Lebensjahr wurde Francke zusammen mit anderen Kindern von Privatlehrern unterrichtet. Von seinem

1) Dieser Gedanke steht im Vordergrund bei Mahrholz, Deutsche Selbstbekenntnisse, 1919, S. 143.

2) Confessiones X, 16, 25.

späteren Standpunkt aus urteilt er über diese Periode: „Welche, obwohl kleine Gesellschaft und tägliche Konversation außerhalb Hauses meinem Gemüt, wie ich nach der Zeit wohl erkannt, nicht wenig Schaden verursachte und es durch die vermeinte zulässige, aber nie in den Schranken bleibende Kinderlust gar sehr von Gott abgewendet.“ Eine Wandlung tritt im 11. oder 12. Lebensjahr ein; er erhält einen eigenen Präzeptor und bleibt unter Privataufsicht. Unter dem Einfluß der drei Jahre älteren Schwester Anna, die ihn auch zur Lektüre von Johann Arnds „Wahrem Christentum“ und anderen guten Büchern anregte, fing er nun an, „das eitle Wesen der Jugend, in welches ich mich schon durch das tiefe Exempel anderer Kinder ziemlich verliebet und vertieft hatte, daß es von mir (weil man es an mir als einem Kinde, wie der Lauf ist, ohne großen Widerspruch eine Zeitlang erduldet hatte) fast vor gar keine Sünde mehr geachtet ward, ernstlich zu hassen, mich der unnützen Gesellschaft, Spielens und anderen Zeitverderbs zu entschlagen, und etwas Nützlicheres und Besseres zu suchen“. Er erhält von seiner Mutter eine Kammer, in der er täglich seine Andacht verrichtet. Das Jahr 1673 hat er darum später als das Jahr angegeben, in dem er „den göttlichen Zug zum ersten kräftig an seiner Seele verspüret“ hat. Es ist nur natürlich — wir werden es als gesund und normal empfinden —, daß dieser asketische Zug in den späteren Schul- und Universitätsjahren immer wieder zurückgedrängt wurde. Er klagt darüber in seinem Lebenslauf¹. Besonders hebt er hervor, daß er auch im Äußerlichen sich der Welt in Kleidung und anderen Eitelkeiten gleichstellte². „Ich liebte die Welt, und die Welt liebte mich³.“ Der asketische weltflüchtige Zug war aber immer leise in ihm lebendig und trieb ihn in innere Not, bis er seine letzte Bekehrung, den Durchbruch, im Jahre 1687 erlebte: „Über Gott habe ich wohl keine Ursache, mich diesfalls zu beklagen. Denn Gott unterließ nicht, mein Gemüt oftmals gar kräftig zu rühren und mich durch sein Wort zur Buße zu rufen. Ich war wohl überzeugt, daß ich nicht im rechten Zustande wäre. Ich warf mich oft nieder auf meine Knie und gelobte Besserung, aber der Ausgang bewies, daß es

1) G. Kramer, Francke a. a. O., S. 9.

2) Ebd. S. 25.

3) Ebd. S. 26.

nur eine fliegende Hitze gewesen.“¹ Wir haben bei Francke nicht an irgendwelche größeren Verfehlungen zu denken. Unter den Frommen galt er für fromm, so hebt er ausdrücklich hervor².

Genau ebenso finden wir auch bei Joh. Kaspar Schade von Jugend auf diesen stark asketischen Zug, der bei einem jungen Menschen uns beinahe unnatürlich vorkommt. Er war ebenso wie Francke von Jugend an ein frommes Kind, dem der Beruf zum Prediger vom Vater her vererbt war. „In meiner zarten Jugend, ehe ich noch reden können, hab ich bereits (nach vieler Zeugnis) angefangen, meine Lust zum Predigen und Gebet zu entdecken mit kindischem Lallen, und an solchen Übungen meine größte Freude gesucht.“ Als er zur Schule kam, ward er wegen seiner Gottesfurcht von den Schulgenossen verspottet und verachtet; er kam ihnen albern und simpel vor. Deswegen gab er seine Isolierung ihnen gegenüber schließlich auf: „Ich verließ meine Einsamkeit und stillen Fleiß und pflog ihrer Gesellschaft zu spielen und herumzuwandern.“ Es ist kaum nötig, daß er uns versichert, daß er die gemeinen Sünden und Lüste der Jugend nicht begangen hat: „mein Herze allezeit dafür gegreuelte“. Aber schon jenes unbefangene, harmlose Eingehen auf das Leben in der Welt erschien ihm von seinem späteren Standpunkt aus als Sünde; ein asketischer Zug lebte in ihm als verborgener Trieb seines Herzens: „Gelobet sei, mein Gott, Deine Barmherzigkeit über mir, die auch in der Stunde der Verführung über mich gewaltet, daß ob ich zwar von Dir gewichen, nicht gänzlich abgefallen, sehr grüßlich gestrauchelt, dennoch nicht liegen geblieben. Deine Güte ist gewesen, daß doch immer derbei in meinem Herzen eine Furcht und Reue geblieben.“

Noch stärker tritt uns der asketische Grundzug bei Gottfried Arnold entgegen. Bei ihm liegen Berührungen mit dem Mönchtum vor. Er hat nicht nur auf der Universität ein einsiedlerisches Stilleben geführt, sondern schon hier überkamen ihn Stimmungen, die ihn alles Studieren als Sünde, als Eitelkeit empfinden ließen. Er schaffte seine Bücher ab;

1) Ebd. S. 26.

2) Ebd. S. 26.

er unterließ alles unnütze Studieren. Unter dem Einfluß der Mystik schritt er sogar dazu fort, daß er die Ehe verwarf: „Wir müssen keusche Jungfrauen, heilige und abgeschiedene Nasiräer werden“¹. Er faßt den Entschluß:²

„So soll mich nunmehr auch
 Amt, Ehe, Brod noch Haus noch dies noch das versetzen
 aus meinem freien Stand, durch Sorge für den Bauch,
 für Ehre, Lust und Geld noch durch ein Wort der Frommen,
 das mich bereden wollt, in was zu gehen ein.“

Denn der Geist verbindet sich nur mit der Seele, die sich des Fleisches enthält. Die alten Schriften mystischer Mönche haben Arnold mehr gegeben als Luther. Die katholische Askese lebte voll und ganz in ihm auf. Von Ruysbroek, dem großen Einsiedler, ließ er zeitweise am stärksten sich innerlich anregen.

Auch J. J. Lange freut sich, uns mitteilen zu können, daß „der Weltsinn“ unter dem Einfluß vor allem seines älteren Bruders in ihm „nicht zur rechten Kraft“ kam³. Southoms „Güldenes Kleinod“, das schon für den jungen Spener von Bedeutung war⁴, wird von ihm unter Tränen gelesen. Weniger tritt die Askese als Grundzug in der werdenden Entwicklung in der Selbstbiographie Breithaupts (geb. 1658) entgegen, die bei dem starken zeitlichen Abstand von der Jugend her (geschrieben ist die Biographie 1719) das innere Reifen überhaupt nicht hervortreten läßt. Die Askese wird auch bei ihm nicht gefehlt haben. Thomas von Kempis, Johann Arndt, Lütkemanns „Vorschmack göttlicher Güte“ waren von Anfang an die Bücher, die auf ihn Einfluß hatten. Kortholt in Kiel wurde ihm von 1681 an ebenso wie Francke ein geistlicher Führer, und von Spener in Frankfurt erhielt er starke Anregung. Die Askese leuchtet noch hindurch, wenn er berichtet: Nur zuweilen habe er sich den Besuch eines Gartens oder Klavierspiel

1) Brief vom 20. April 1699 bei Goebel, Geschichte des christlichen Lebens, 1852, Bd. 2, S. 719. Vgl. Schröder, a. a. O., S. 112 ff.

2) Poetische Lob- und Liebessprüche, 1700, S. 63.

3) J. Lange, a. a. O., S. 66 ff.

4) Über das Buch vgl. Grünberg, Ph. J. Spener, 1893, Bd. 1, S. 131, Anm. 1.

gestattet. Seine Selbstverleugnung ging so weit, daß er kein Eigentum erwerben wollte; alles, was er von seinem reichlichen Einkommen nicht brauchte, verwandte er zu Wohltaten, besonders für arme Studenten. Selbst Fasten war ihm nichts Fremdes, wenn ihn Sorge um die Not der Kirche befiel. Ehelos blieb er auch; denn die vielen Geschäfte hatten ihm nicht Zeit gelassen, sich eine Frau zu suchen.

Auch in Speners Leben tritt uns der asketische Grundzug seines Wesens von Jugend auf entgegen¹. Unter dem Einfluß der Gräfinnen von Rappoltstein, englischer asketischer Schriften und des Johann Arndt führt er ein in sich zurückgezogenes, stilles, einsames Leben. Bei dem Tode der Gräfin Agatha packte ihn die Rührung, und er fing an, seinen Tod herbeizubeten. Den studentischen Vergnügungen blieb er nicht bloß fern, sondern kaum die jungen Mädchen seiner Verwandtschaft lernte er kennen. Ein Jahr lang enthielt er sich wöchentlich einmal der Mittagsmahlzeit, bis ärztliches Einschreiten diesem Beginnen ein Ende machte. Noch in den „Theologischen Bedenken“ heißt es: „Das Fasten betreffend, halte ich es bei den meisten Naturen vor eine sehr nützliche Übung, bei einigen mag es zuweilen gar nötig sein: Jedoch nicht als ein Gottesdienst in sich selbst . . . , sondern als ein Beförderungsmittel der Betrachtung, Gebets, Zählung seines eigenen Fleisches und dessen Begierden.“² „Ein fast krankhafter Zug zur Stille und Einsamkeit“ hat sich immer in seinem Leben gezeigt. Am liebsten hätte er wie ein mittelalterlicher Mönch seinen Büchern und der frommen Betrachtung gelebt.

Woher stammt dieser stille asketische Grundzug, der in den Jugendjahren der späteren Pietisten uns schon entgegentritt, also nicht ein Ergebnis der Bekehrung ist? Man ist bisher solchen Frömmigkeitsempfindungen noch nicht nachgegangen. Dem Luthertum ist Askese gewiß nichts ganz Fremdes gewesen; wenn aber nun die Askese als treibendes Moment sich so in den Vordergrund drängt und so lebendig weite Kreise erfaßt, so ist das kein Luthertum mehr. In den Kreisen der strengen Lutheraner herrschte ein kräftigeres Lebensgefühl, mehr muntere Laune,

1) Vgl. P. Grünberg, a. a. O., Bd. 1, z. B. S. 130 ff. 142 ff.

2) Ph. J. Spener, Theologische Bedenken, 2. Teil, S. 472.

Lebenslust, Genußfreude¹. Schon Gustav Freytag und Karl Biedermann haben richtig erkannt, daß dieses Hervortreten des asketischen Zuges der naturgemäße Gegensatz ist zu den höfischen Kulturidealen mit ihrer äußerlichen, oberflächlichen, sittlich-laxen Bildung². Das Zeitalter des 30jährigen Krieges weist zahlreiche dekadente Züge auf; in solcher Zeit tritt dann stets ein Zug mönchischer Weltabkehr unter idealistischen Geistern auf. Die Askese wird damals charakteristisch für den gesamten europäischen Kulturkreis. In Spanien, dem führenden Kulturland des 16. Jahrhunderts, setzt die Askese bereits in der Zeit Philipps II ein; die heilige Theresa, Johannes vom Kreuze, Gregor Lopez beweisen von Jugend an Weltentsagung. Im Frankreich Ludwigs XIV. bricht dieselbe Strömung hervor; das Leben der Frau von Guyon gibt besonders lebendige Belege. Das puritanische England Cromwells bringt eine reiche, lebendige, allerdings stark gesetzmäßige asketische Literatur hervor. Auch Deutschland wird von dieser Strömung ergriffen, die dann allmählich noch weiter bis nach Schweden hin übergreift³. Im Beginn des 17. Jahrhunderts sehen wir sie in Deutschland leise aufkommen. Bei Johann Arndt tritt sie uns deutlich faßbar entgegen⁴, und sie wird teilweise so stark, daß man an die müden Stimmungen der ausgehenden Antike erinnert wird. Selbst Ehe und Kindererzeugung werden in weiteren Kreisen als Sünde empfunden⁵. Evangelische

1) Im Leben des streng-lutherischen Liederdichters Neumeister sind uns diese Züge z. B. leicht faßbar, vgl. v. Waldberg in: Germanisch-romantische Monatsschrift, 1910, Bd. 2, S. 122 f.

2) G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, Bd. IV, 26. Aufl. 1906, S. 18 f.; K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, Bd. II, 1, 1858, S. 337, 340. Schon F. W. Barthold, Die Erweckten im protest. Deutschland (in Raumers Historischem Taschenbuch, 1852, Bd. 3, S. 142 ff.) weist darauf hin, daß Rappoltstein, der Geburtsort Speners, früher ein Zentrum der Fröhlichkeit und Lebenslust war. Das Übermaß ruft den Gegensatz hervor.

3) Vgl. Bender, Dippel, 1882, S. 115 ff.

4) Z. B. Buch 1 des wahren Christentums, Vorrede § 6, Kap. 30.

5) Max Goebel, a. a. O., z. B. Bd. 2, S. 243 f. 474 f. 688 ff. 727 f. 817 ff. 841 ff.; A. Ritschl, a. a. O., Bd. 2, z. B. S. 309 317 f. Vgl. auch z. B. O. Pfister, Die Frömmigkeit des Grafen Zinzendorf, 1910, S. 15 ff. und die Gegenschrift von G. Reichel, Zinzendorfs Frömmigkeit, 1911, S. 171 ff. Hier das richtige Urteil S. 173: „Solange diese Wertung der Ehe

ziehen sich von der Welt zurück und leben wie die Anachoreten der alten Kirche. Es ist bezeichnend, daß das Übermaß der Askese sich nicht bemerkbar macht in dem Land, dem die Führung in Deutschland gehören sollte, in dem aufstrebenden Kolonialland Brandenburg-Preußen, auch nicht in Schlesien. In diesen Ländern wurde die asketische Strömung am wenigsten zu einer herrschenden, die Kulturwelt bestimmenden Macht. Nur die Stillen im Lande, die ganz in die neue Frömmigkeitsbewegung eingingen, empfanden diesen Zug der Zeit mit, und dann — der seltsame Gegensatz — solche, die am Leben der Gesamtkultur am lebendigsten teilnahmen. Und diese Askese ist eine psychologische Voraussetzung für das pietistische religiöse Erleben.

3.

Aus der Askese allein kann das pietistische religiöse Erleben aber nicht abgeleitet werden. Denn es handelt sich bei den Pietisten nicht bloß darum, daß mit dem Gedanken der Askese und völligen Hingabe an Gott entschiedener Ernst gemacht wird. Es handelt sich vielmehr um eine neue Art, Gott zu erleben und zu finden. Gott will gefühlt und empfunden werden. Zu dem asketischen Zug tritt als zweite psychologische Voraussetzung des Pietismus hinzu: Der Überdruß an theoretischem Wissen und an der scholastischen, schulmäßigen Theologie. So stark wird in ihnen zeitweise der Widerwille gegen alles, was Wissenschaft ist, daß sie fast alle in Gefahr stehen, den Zusammenhang mit der wissenschaftlichen, theologischen Arbeit aufzugeben. Wissenschaftliches Streben wird als Eitelkeit, Anmaßung, als ein Auflehnen wider Gott empfunden.

A. H. Francke sucht freilich schon auf der Schule sich weitergehende Kenntnisse in Philosophie und Theologie anzueignen, und auf der Universität setzte er seine Studien mit dem gleichen Fleiß fort. Alles wurde gut aufgezeichnet, was er in den Kollegs hörte. „Meine Intention war, ein vornehmer und gelehrter Mann zu werden; reich zu werden und in guten Tagen zu leben, wäre mir nicht unangenehm gewesen, ob ich wohl das Ansehen nicht

als Vollendung persönlicher Gemeinschaft hier auf Erden fehlte, drohte die Entwicklung immer in der Richtung einer naturalistischen Auffassung oder einer asketischen Geringschätzung der Ehe auseinanderzugehen.“

hätte haben wollen, als wenn ich darnach trachtete.“¹ Und doch trotz seines hingebenden Fleißes ging er nie völlig in den Betrieb der überkommenen Theologie auf. Er selber führt die Tatsache auf den Einfluß zurück, den innerlich-ernste Christen auf ihn ausübten. Vor allem nennt er Professor D. Kortholt, der auch von Spener hochgeschätzt wurde: „Wodurch denn auch geschehen, daß der gute Funke, der noch in meinem Herzen war, ziemlich und oft aufgeblasen ward. Daher ich auch wohl manchmal einen Vorsatz faßte, mich von der Welt und ihrer Eitelkeit zu entreißen.“ Wissenschaftliche Beschäftigung gehört ihm schließlich auch zur „Welt und ihrer Eitelkeit“. Wenn er keine Befriedigung in dem Betrieb der Theologie fand, so lag das aber nicht in erster Linie an diesen seinen asketischen Neigungen, sondern an den inneren Bedürfnissen seines Herzens, das sich von dem überkommenen verstandesmäßigen Betrieb der Theologie nicht befriedigt fühlte. Es war eine neue Zeit heraufgekommen, die Befriedigung für Gemütsempfindungen haben wollte, und seine Seele fand darum nicht in der bisherigen Theologie das, was ihr not tat: „Ich wußte wohl zu sagen, was Glaube, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Erneuerung etc. sei, wußte auch wohl eins vom andern zu unterscheiden und es mit den Sprüchen der Schrift zu beweisen; aber von dem allen fand ich nichts in meinem Herzen und hatte nichts mehr, als was im Gedächtnis und Phantasie schwebte.“ Mit dem überlieferten Wissensdurst und der Wissensfreude der Orthodoxie ringt in der Seele Franckes das neue Gemütsbedürfnis, bis schließlich das Gefühl die Oberhand erhält und die Führung in die Hand nimmt und damit dem eigentlich wissenschaftlichen Forschen der Abschied gegeben wird.

Auf eine gleiche Entwicklung weist Schades Lebenslauf hin. Er schließt seine sehr kurz gehaltene Beschreibung seiner Studienzeit mit dem Ausruf: „Gelobet sei Gott, der mich endlich erkennen lassen, daß Christum lieb haben besser sei, denn alles Wissen, und daß in dem Erkenntnis des Geheimnisses Jesu Christi alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen, und denen, die ihn lieben, als den Unmündigen offenbar werden.“ Das Wissen wird beiseite geschoben, um den Gefühlen leben zu können.

1) G. Kramer, a. a. O., S. 25.

Gottfried Arnold ist die stärkste wissenschaftliche Kraft im Pietismus, aber gleichzeitig ist das Gefühl in ihm ebenso stark lebendig. Schon in Wittenberg üben Speners Schriften ihren Einfluß auf ihn aus; sein Interesse an den überkommenen kirchlichen Lehrformen sinkt. Die Empfindung, daß die Wiedergeburt die Grundlage der Theologie ist, geht ihm auf. Und als er in Dresden Spener kennen gelernt und an seinen Predigten und Katechismusübungen teilgenommen hat, gibt er der scholastischen Theologie mit ihren Lehrformeln und Distinktionen bewußt den Abschied: ¹

„So soll denn Dinte und Papier
Euch Gottes Wort ins Herze schreiben?
Wie weit geht gleichwohl die Begier?
Soll nun der Schall euch nur eintreiben
die volle Lebenskraft,
so Gottes Geist selbst schafft?
Wie lange wollt ihr Kinder sein,
und nicht zum Wesen gehen ein?“

Eine ganz andere Glut der Empfindung ist in ihm, als in Spener und Francke. Seine Gedichte sind nichts anderes als Sehnsuchtsrufe, um zur Gottesempfindung aufzusteigen ²:

„Wie lieblich ist, Herr, Deiner Wohnung Sitz:
Ich schaue wohl von fern den Glanz;
doch zeigt er sich noch niemals ganz.
Er geht geschwind vorbei gleich einem schnellen Blitz.
Das macht mein schwaches Aug,
das noch nicht zu so hohen Sachen taug.
Ach wär mir nur fein bald der Vorhang weggenommen,
so würd ich wohl nach Wunsch zum vollen Schauen kommen.
Die Zeit wird mir zu lang, ich wart mit Schmerzen auf.
O daß ich heut schon hätt vollendet meinen Lauf.“

Nun wird ihm die Antwort zuteil:

„Geduld, mein Herz: Du hast noch nicht zu lang
dich nach so langem Heil geseht.
Verstör Dir nicht die Ruh: der kommen soll, wird kommen,
sobald die Hindernis wird sein hinweggenommen.“

1) Göttliche Liebesfunken, 1698, Nr. 127, S. 165.

2) Ebd. Nr. 27, S. 31f.

Ein anderes Beispiel: ¹

„O Brod des Lebens speise mich:
 O süßes Manna nähr die ausgezehnten Kräfte.
 Mein Geist sucht Dich so durstiglich:
 Und ist verhungert durch die weltliche Geschäfte,
 da geht er lechzend hin und her
 und kann so schwerlich sich zu Deinem Labsal finden.
 Er ist bisweilen noch so leer
 und kann im Durchbruch nicht gleich alles überwinden,
 was ihn macht müde, schwach und matt:
 Drum tut mein Glaubensmund sich weit auf im Verlangen:
 Ach mach mich mit Dir selber satt.
 Damit ich Nahrung kann aus Deiner Kraft erlangen.
 Du hast ja übrig gnug; drum laß die Brosamlein
 mir Armen von dem Tisch der Lieb die Speise sein.“

Im Lauf der Jahre wird die Gefühlskraft, die in ihm ist, vor allem unter dem Einfluß des spanisch-französischen Quietismus ² immer stärker und lebendiger. Gott will fühlbar-sinnlich von ihm empfunden und erlebt sein. In seinem Studium versenkt er sich immer tiefer in mystische Schriften, und was ihm an Empfindungswerten zufließt, sucht er nachzuempfinden; auch vor den ungesunden Formen heiliger Erotik scheut er dabei nicht zurück ³. Arnold steht darum in lebhafter Verbindung mit den Kreisen der mystischen Sektierer.

Weniger lebendig läßt sich bei Breithaupt das Erfasstwerden von der neuen Gefühlströmung der Zeit schildern. Es tritt uns bei ihm von Jugend an zunächst ein rastloser Fleiß und eine staunenswerte Arbeitsamkeit entgegen, die der Universität Halle später zugute kam; als seine Mitschüler bei dem Schulexamen zu Helmstädt 1673 von dem Propst Schrader gemahnt wurden, sagte ihm dieser ausdrücklich: „quod reliquis dixi de actione, id te non tangit ⁴.“ Er hat, so scheint es, den Kampf zwischen Wissen und Gefühl, der für die andern bezeichnet ist, nicht durchzukämpfen

1) Ebd. Nr. 28, S. 32 f.

2) Vgl. Schröder, a. a. O., S. 37 ff., eine sehr ausführliche Darlegung des Einflusses, den der Quietismus auf ihn hatte, weshalb ein weiteres Eingehen auf die Sache hier nicht erforderlich ist.

3) Ebda. S. 96 ff.

4) Das gesegnete Gedächtnis a. a. O., S. 99.

brauchen. Er hebt vielmehr hervor, daß das Studium der aristotelischen und scholastischen Lehrart ihm nützlich gewesen sei „zur rechten Fassung der Principiorum Philosophicorum und so mancherlei terminorum und modorum loquendi“¹. Er wünscht sogar, daß „heute zu Tage selbige Paedia nicht zu viel hintangesetzt“ werden. Natürlich will er nicht zur scholastischen Orthodoxie zurückleiten, sondern als wissenschaftlicher Kopf empfindet er wie etwa auch Sig. Jakob Baumgarten den Mangel eines ganz auf die Erbauung gestellten Studiums, und er stellt die Regel auf: Dieses soll man tun (d. i. die pietistische Erbauung) und jenes nicht lassen (d. i. das begriffliche Denken der überlieferten Methode). Als er 1680 in Wolfenbüttel Konrektor war und sich eine gesicherte Stellung bereits in frühen Jahren errungen hatte, packt ihn die Sehnsucht, noch einmal auf Universitäten dem Studium sich zu widmen². Er hat wohl, wie jeder ernste Student, — so würden wir es nüchterner ausdrücken — nach beendigem Studium das Gefühl, daß er erst jetzt imstande ist, ganz das Wesen der Dinge zu verstehen, und wenn er in die Zeitströmung eingreifen will, er sie viel tiefer beherrschen und kennen muß. Sobald sich Gelegenheit bot, von seinem Schulamt loszukommen, griff er zu und ging, unterstützt von einem wohlhabenden jungen Studenten, nach Kiel und später nach Frankfurt a. M. und sogar nach Straßburg. Nun sog er mit aller Macht die neue Zeitstimmung ein, die ganz auf das Gefühl angelegt war. Kortholt war ihm ein „alter Lutherus“³, Spener ein neuer Paulus⁴. Jetzt wird er der, der mit seinem Gefühl durch seine Ermahnungen im Beichtstuhl, durch seine Erbauungsstunden nach Speners Vorschlägen, durch seine Predigten in Meiningen (seit 1685), in Erfurt (seit 1687) und dann in Halle als Professor (seit 1691) eine umfangreiche Wirksamkeit entfaltete. Aber diese innere Entwicklung war leise in ihm angelegt. Bei seinem Abgang aus Wolfenbüttel spielt das gefühlvolle Gebet schon eine bestimmende Rolle. Er sucht nicht bloß nach einem göttlichen Wink; mit Tränen auf den Knien ruft er Gott an, daß er ihn von diesem inneren Trieb, seine Lebensstellung zu ändern, befreien möchte⁵. Es lebt in seiner Seele ein

1) Ebd. S. 101.

2) Ebd. S. 103f.

3) Ebd. S. 105.

4) Ebd. S. 107.

5) Ebd. S. 103.

starker Gefühlsdrang, der für die nun kommende Zeit prädestiniert war. Seine langen, bisweilen ganze Nächte hindurch gepflegten Gebetsübungen offenbaren uns in der späteren Zeit am lebendigsten diesen Trieb seiner Seele.

Joachim Lange wuchs unter dem Einfluß Scriverers in Quedlinburg und seines älteren Bruders, der für seine Entwicklung von ausschlaggebender Bedeutung war, in die neue Richtung hinein. Es war für ihn selbstverständlich, daß er sich in Leipzig sofort an Francke anschloß, auf den sein Bruder ihn hingewiesen hatte. Bei ihm kam es sofort zu stärkeren seelischen Konflikten. Unter dem Einfluß der neuen Richtung hat er die Empfindung, als ob Studieren Sünde ist. Er hat tatsächlich einige Zeit alles Studium außer der Lektüre der Heiligen Schrift und des Clavis Scripturae von Matthias Flacius aufgegeben, um nur ganz der frommen Erbauung zu leben¹.

Dieses Gefühlsmäßige der neuen Theologie ist uns schon bei Spener faßbar, z. B. in seiner „Allgemeinen Gottesgelehrtheit“ (zuerst 1680 erschienen). Wenn auch Spener ganz als rechtgläubiger Lutheraner dargestellt werden kann, so erscheint es mir doch zweifelhaft, ob wir das Innerste seines frommen Wesens auf diese Weise wirklich erfassen. Die Aussprüche und die Zitate, die das Gefühlsmäßige betonen, sind vielmehr in den Vordergrund zu stellen², und dann erst haben wir den Spener, der auf seine Zeitgenossen wirkte.

„Es ist die wahre Erkenntnis Gottes ein Licht der Seelen, darum soll es dieselbe erleuchten, erwärmen, zur Andacht und Liebe Gottes erwecken. Es ist die wahre Erkenntnis Gottes eine innerliche selige Gemeinschaft mit Gott dem Herrn. Wie 2. Petr. 1, 4 ausdrücklich bezeuget, daß wir durch die Erkenntnis des, der uns berufen hat, der göttlichen Natur teilhaftig werden. Solche Gemeinschaft mit Gott besteht nicht im bloßen Spekulieren, und in einer ledigen Wissenschaft, sondern sie ist tätig und kräftig, sie ändert das Herz und den ganzen Menschen. Durch bloßes Spekulieren und durch die ledige Wissenschaft wird das Bild Gottes nicht im Herzen erneuert, sondern durch

1) Vgl. Lange, a. a. O. S. 26 f.

2) Die Ausführung in dem Kapitel „Die subjektive Heilsökonomie“ bei Grünberg, a. a. O. I, S. 434 ff. muß zum Ausgangspunkt der Erfassung Speners gemacht werden.

die lebendige, kräftige, innerliche, geistliche Erkenntnis Gottes, welche allein ist bei den wahren Gläubigen.“¹

Es ist richtig: „Speners Reformschriften, auch seine Predigten sind trockene, ziemlich blasse Abhandlungen. Sachliche, ruhige, ja breitspurige Erörterung ist alles; allem geht er bis ins kleinste nach, läßt keine Unklarheit, aber auch keine Tiefe übrig.“² Das Gefühlsmäßige ist in ihm nicht klar zum Durchbruch gekommen. Er hat für die Mystik nicht volles Mitempfinden³. Und doch fühlt er sich zu dieser gerade hingezogen, als ob er weiß, daß hier mehr ist, als er selber geben kann. Er fühlt sich noch gebunden an die alten Formen; er ist ängstlich darauf bedacht, seine Rechtgläubigkeit zu wahren. Und doch weiß er, daß die Theologie auf neue Grundlagen gestellt werden muß⁴. Er gehört nicht zu den Menschen, die das Innerste ihrer Persönlichkeit frei zur Entfaltung haben bringen können; aus dem gedrückten, vom Krieg heimgesuchten Kleinbürgertum der Zeit, das in der Jugend sich durchhungern muß und immer beim Vorwärtsstreben auf die Gunst der Höheren angewiesen ist, wachsen nicht große, einheitliche, wirklich freie Charaktere hervor. Aber wenn auch die neue gefühlsmäßige Richtung bei ihm noch eingekapselt ist in die alten Formen, so ist das Gefühl doch stärker und lebendiger, als es uns oft scheint. Es tritt uns bisweilen entgegen, am stärksten vielleicht in den Soliloquia, diesen betenden Herzensergüssen mit ihrem jugendlichen Feuer, und der Zeitgenosse sah jedenfalls diesen vom Gefühl erfaßten Spener als den eigentlichen Spener an, der ihm Seelsorger und religiöse Autorität war, zu dem er sich hingezogen fühlt. Dieser eigentliche Spener muß uns erst noch trotz der wertvollen, unentbehrlichen Arbeiten Grünbergs nahegebracht werden⁵.

Wenn bei Spener das Gefühl mühsam unter den hergebrachten Formen herausgestellt werden muß, so tritt bei Arnold das Gefühl

1) Allg. Gottesgelehrtheit. Ausgabe von 1713, S. 131 f., Zitat aus Johann Gerhard; denn seine Schrift besteht eigentlich nur aus Zitaten. Vgl. über Spener auch Schröder, Gottfr. Arnold, 1917, S. 1 ff.

2) J. Jüngst, Die Pietisten, 1906, S. 10.

3) J. Grünberg, a. a. O. I, S. 418 f.

4) Ebd. I, S. 420 ff.

5) Darin ruht der Wahrheitskern der scharfen Kritik Schröders, a. a. O. S. 20 an dem Werk von Grünberg.

in seiner unmittelbaren elementaren Wirkung uns entgegen. Bei ihm treten die Gefahren der Gefühlsreligion auch schon klar hervor. Er will Gott so lebendig empfinden, wie wenn die Sinne ihn mitfühlen könnten.

Worin liegen die Ursachen, daß das Gefühl in jener Epoche zur Herrschaft kam? Dieser historischen Frage ist bisher noch nicht eigentlich nachgegangen. Zunächst muß festgestellt werden, daß im Luthertum trotz aller scholastischen Dogmatik das Gefühl niemals vollständig unterdrückt worden ist. Die Kirchenlieder und die Gebetsliteratur bezeugen das lebendige Gefühl auch in jener Epoche; ohne Gefühl gibt es ja kein religiöses Leben. Wenn aber das Gefühl gerade seit den Tagen des 30jährigen Krieges sich hervordrängte, so möchte ich das wiederum als Gegenwirkung gegen die höfische Kultur mit seiner Hochschätzung des Geldes und alles Äußerlichen begreifen. In den satten Zeiten des Kapitalismus und der äußerlichen Kultur ist stets die Mystik als Gegenwirkung hochgekommen, so schon im ausgehenden Altertum der Neuplatonismus, im Mittelalter die Frömmigkeit Eckarts und Taulers, so im Zeitalter Ludwigs XIV. Jansenismus und Pietismus. Dieses Emporkommen des Gefühlslebens setzt ebenfalls wieder in der spanisch-quietistischen Mystik des ausgehenden 16. Jahrhunderts ein und wirkt schon am Ausgang des Jahrhunderts lebhaft auf die Gebetsliteratur des Protestantismus ein¹. Von mystischen Stimmungen, die nicht genuin auf lutherischem Boden sind, sind bereits das Paradiesgärtlein Johann Arndts und die *Meditationes sacrae* Johann Gerhards durchsetzt. In dem jungen Geschlecht am Ende des 17. Jahrhunderts kommen diese Stimmungen, die in den Tagen des Molinos und Fénelon beinahe in der Kirche Frankreichs zum Sieg gekommen wären, endlich auch in Deutschland zum Durchbruch, im Westen selbstverständlich früher als im Osten.

1) Paul Althaus, Zur Charakteristik der Evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert, 1914.

4.

Mit alledem ist aber noch nicht die pietistische Bekehrung selbst, das religiöse grundlegende Erlebnis, erklärt¹, das schließlich aus tiefer seelischer Depression hervorwächst.

Bei dem cholерischen A. H. Francke ist diese Bekehrung am impulsivsten und plötzlichsten. Die innere seelische Spannung, die schon längst in ihm war, wurde in seinem 24. Lebensjahr noch lebendiger: „Ich hatte gleichsam einen Fuß auf die Schwelle des Tempels gesetzt und ward dennoch von der so tief eingewurzelten Weltliebe zurückgehalten, nicht vollends hineinzugehen².“ Eine so energische Natur wie die seine will aber Klarheit und Entschiedenheit.

Um Michaelis 1687 war er nach Lüneburg gegangen mit der ausgesprochenen Absicht, „durch solchen Weg mich meines Hauptzwecks, nämlich ein rechtschaffener Christ zu werden, völliger zu versichern“³. Hier hatte er innere Stille. Er betont, daß er ein Stübchen hatte, darinnen er nicht in seinen Gedanken gestört ward. Hier stand er in engstem Verkehr mit ernst gesinnten Christen, besonders dem Prediger Sandhagen, dem Konrektor Mezendorf,

1) Hier ist der Punkt, wo Albrecht Ritschl den Pietisten völlig verständnislos gegenübersteht. Und doch hängt von dem Verständnis der Bekehrung schließlich das Verständnis des Pietismus überhaupt ab. Anstatt die Eigenart der seelischen Depressionen mitzuempfinden, vermischt Ritschl seine Darstellung sofort mit sittlichen Urteilen, die die Tatsachen verdunkeln. Vgl. z. B. seine „Geschichte des Pietismus“, Bd. 2, S. 251: „Vielmehr verirrte er sich in den Zweifel.“ Warum sagt Ritschl: „Verirrte sich?“ Es war kein selbstgewollter, beneidenswerter Zustand, in dem Francke sich befand. Ritschl schreibt S. 258 Francke vor: „In diesem Bußkampf soll man sich nicht niederwerfen lassen, sondern sich mit der Gnade und Treue Gottes trösten.“ Das war gerade das Eigenartige, daß auch die Schrift Francke nicht tröstete. Was Ritschl verlangt, war Francke seelisch, innerlich unmöglich. Und nun das Schlimmste: Ritschl erklärt den originalen, ursprünglichen Bericht Franckes über seine Bekehrung auf Grund einer recht dürftigen, kurz gehaltenen Erzählung eines Stephan Schulz (geboren 1714, also der folgenden Generation erst angehörig), der in seinen älteren Jahren geschwätzig und lehrhaft sein bedeutungsloses Leben erzählt und dabei recht oberflächlich seine Bekehrung schildert. Ritschl hat überhaupt nicht gefühlt, aus wie tiefen seelischen Depressionen heraus der Pietismus entstanden ist.

2) G. Kramer, a. a. O. S. 28.

3) Ebd. S. 29 ff.

dem Superintendenten Lic. Scharffen in Lüne. „Hier waren die äußerlichen Hindernisse vom lieben Gott gleichsam auf einmal weggenommen.“ Bei der Predigtvorbereitung über das Textwort Joh. 20, 31 („Dieses ist geschrieben, daß ihr gläubet, Jesus sei Christ, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen“) kam ihm zum Bewußtsein, daß er selbst den Glauben, den er fordert, nicht habe: „Denn solches, daß ich noch keinen wahren Glauben hätte, kam mir immer tiefer zu Herzen.“ Die traurigen Gedanken ließen sich nicht verjagen. Er nahm des Musaeus Collegium systematicum zur Hand: „Ich war bishero nur gewohnt, meine Vernunft mit guten Gründen zu überzeugen, weil ich im Herzen von dem neuen Wesen des Geistes wenig erfahren hatte.“ Aber es kam keine innere Gewißheit in ihn. Selbst die Heilige Schrift half ihm in diesem Augenblick nicht. Skeptizismus packte ihn:

„Bald kam mir in den Sinn, wer weiß, ob auch die Heilige Schrift Gottes Wort ist; die Türken gaben ihren Alkoran und die Juden ihren Talmud auch dafür aus; wer will nun sagen, wer Recht habe . . . Ich glaubte auch keinen Gott im Himmel mehr, und damit war alles aus, daß ich mich weder an Gottes noch an Menschen Wort mehr halten konnte.“ „Dieser Jammer preßt mir viel Tränen aus den Augen, dazu ich sonst nicht geneiget bin. Bald saß ich an einem Ort und weinte, bald ging ich in großem Unmut hin und wieder, bald fiel ich nieder auf meine Knie und rufte den an, den ich doch nicht kannte.“

Diesen inneren Zustand verbarg er vor den Menschen. Nur einmal offenbarte er sich einem Freunde, der vergeblich versuchte, ihn aufzurichten.

In solchem innern niedergedrückten Zustand kniete er an einem Sonntagabend vor Gott zum Gebet nieder, fest entschlossen, die Predigt, die er über acht Tage übernommen hatte, abzusagen, falls er zu keiner innern Gewißheit käme. Da kam der Umschwung.

„Wie man eine Hand umwendet, so war alle mein Zweifel hinweg, ich war versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo Jesu; ich konnte Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen; alle Traurigkeit und Unruhe des Herzens ward auf einmal weggenommen; hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet, daß ich aus vollem Mut Gott lobete und preisete, der mir solche große Gnade erzeigt hatte. Ich stand ganz anders gesinnt auf, als ich mich niedergeleget hatte.“ Der Zweifel war wie weggeblasen. Vor innerer Freude konnte er kaum schlafen. „Und wenn sich die

Augen etwa ein wenig geschlossen erwachte, ich bald wieder und fing aufs Neue an, den lebendigen Gott zu loben.“ Ihm war zu Mut, als wenn er von neuem geboren ist. „Ich konnte mich nicht die Nacht über im Bett halten, sondern ich sprang für Freuden heraus und lobte den Herrn, meinen Gott.“ Ein Überschwang seliger Gefühle überkam ihn: „Ihr Engel im Himmel, rief ich, lobet mit mir den Namen des Herrn, der mir solche Barmherzigkeit erzeiget hat.“ Die Einwürfe der Vernunft hielten nicht Stand vor „solcher Süßigkeit im menschlichen Herzen“. Die „Neigungen zu einer weltlichen Lust“ konnten nichts ausrichten gegenüber dem seligen Gefühlsrausch, der ihn überwältigt hatte.

Am Mittwoch darauf hielt er „mit großer Freudigkeit des Herzens“ die übernommene Predigt. Von der Zeit an hat er innere Gewißheit gehabt, und von da an ward es ihm leicht, „zu verläugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste“. Zur Abkehr von der Welt, zur Askese stieg er auf; denn die Stetigkeit der innern göttlichen Gefühle war ihm mehr wert als alles andere. Gleichzeitig war es ihm klar, daß das Wissen eigentlich keinen höhern Wert hat; es schafft nicht „die überschwängliche Erkenntnis Jesu Christi unsers Herrn“. Alles Wissen empfindet er „als Dreck“. Erbauung und nicht Bildung steht im Vordergrund seines Interesses. Die Bildung ist der Erbauung, dieser Erhebung zu Gott, sogar eher schädlich; denn sie lenkt unwillkürlich die Gedanken von Gott ab.

Francke selbst hat den innern Umschwung seiner Seele mit Erfahrungen und Erlebnissen Luthers verglichen:

„Nun erfuhr ich wahr zu sein, was Lutherus sagt in der Vorrede über die Epistel an die Römer: Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebietet aus Gott, Joh. 1, 12, und tötet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften und bringet den H. Geist mit sich usw. Und Glaube ist eine lebendige verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er wohl tausendmal darüber stürbe usw.“

Man hat auf Grund dieser Äußerung und der innern Seelennöte Franckes seine Bekehrung mit der Luthers in Parallele gestellt, so z. B. G. Kramer¹. Man dringt jedoch erst zu tieferem Verständnis der religiösen Erfahrung Franckes vor, sobald man die Unterschiede zwischen ihm und Luther in den Vordergrund stellt. Es sind doch die Zweifel beider verschieden, wie auch der

1) a. a. O. S. 38.

innere Umschwung und die Mittel, die zu diesem Umschwung geführt haben, andere sind.

Luther hat, um mit letzterem zu beginnen, an der Schrift selbst sich aufgerichtet; bei ihm ist es das Pauluswort Röm. 1, 17 gewesen, das ihm vor andern Klarheit, innere Gewißheit, Erlösung von seinen Zweifeln brachte. Francke dagegen hat unter dem Beten ein inneres seliges Gefühl erlebt.

Daß es ihm auf dieses innere Fühlen ankommt, spürt man deutlich durch alle Äußerungen Franckes hindurch, so sehr die Bekehrung später in den Formen der Bekehrung Luthers dargestellt wird. Von diesem Fühlen in seiner Bekehrungsstunde hat Francke später gesagt¹: „Es sei ihm da recht gewesen, als wenn er an der Brust Gottes gehangen; da habe er auch gedacht: Wenn Du in Deinem Leben hieran gedenken wirst, wirst Du wohl auch können ungläubig sein? Und so oft er dann auch daran gedacht hätte, habe er allezeit Kraft und Stärke genug gehabt, alles zu überwinden.“ Zum Vergleich könnte man heranziehen, was Francke in seinen „*Lectiones paraeneticæ*“² von einem Studenten erzählt, der bei allem Ernst in innere Anfechtung kam, „daß man es ihm ansehen konnte, daß er mit der Desperation rang“.

„Da ich diesen Menschen so vor mir hatte, und ihn in einem solchen elenden Zustande sahe, so fragte ich ihn: Glaubst du denn nicht an den Sohn Gottes? Der Mensch wunderte sich, daß ich ihn eben darnach fragte, und sagte zu mir: Ei, wie sollte ich an den nicht glauben? Nun, sagte ich, so sind ihm auch alle seine Sünden vergeben. Denn wer an den Sohn Gottes gläubet, der hat das ewige Leben. Diesmal segnete Gott das Wort, welches ich ihm doch so vielmal gesagt hatte, dergestalt an seinem Gemüt, daß ichs gewahr ward, daß sein Herz fröhlich wurde.“

Ein inneres Fühlen gibt dem Zweifler auch da die innere Gewißheit. Auch bei dem Turmerlebnis Luthers handelt es sich freilich um ein inneres Fühlen; aber man stelle beides nicht in Parallele. Luther erlebte eine neue Gotteserkenntnis, eine Offenbarung; er gehört in die Reihe der Propheten hinein. Für Francke jedoch handelt es sich um die Aneignung einer theoretisch anerkannten, allen bekannten Wahrheit, um ein Gewißwerden. Und

1) Kramer, a. a. O. S. 37.

2) Herausgegeben von Gotthilf Francke, 1726, Bd. 1, S. 293f.

dafür ist ihm, was ihm selber freilich nicht klar und rein zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint, eine neuartige innere Gewißheit gegeben worden.

Das Gebet, zu dem die Meditation in der Bibel hinzutritt, ist das Mittel dazu. Schon von Ritschl ist diese Stellung, die das Gebet in Franckes Frömmigkeit einnimmt, klar herausgestellt worden¹: „Die Methode der Bekehrung macht den Eindruck, als brächte der Unwiedergeborene durch eigene Bußleistungen seine Bekehrung zustande und gewänne Gott durch sein Gebet den heiligen Geist ab.“ Die Stellung, die bei Luther die Schrift und der durch deren Verheißungswort gewirkte Glaube einnimmt, hat bei Francke das Gebet. In dem späteren Bericht vom 23. März 1727 über seine Bekehrung stellt er auch das Gebet als entscheidende Größe in den Mittelpunkt seines Bekehrungserlebnisses². Es ist ihm dauernd letzter Helfer und Rater im Zweifel gewesen. Den jungen Studenten schärft Francke in seiner „Methode des theologischen Studiums“ daher als Erstes die fleißige Übung des Gebets ein.

Von Luthers Erlebnis aus führen die Wege zunächst hin zu jener Orthodoxie, die Gehorsam und Unterwerfung unter das Wort Gottes verlangt. Bei den Pietisten ist dagegen der moderne Subjektivismus vorgebildet. So korrekt lutherisch Francke auch empfand, — von hier führten Wege auch über die biblische Frömmigkeit hinaus. Die Art Franckes hat mehr Berührungen mit der Mystik, die Gott fühlen und empfinden will. So sehr der Gefühlsrausch, mit dem Francke seine Bekehrung begleitet, uns abstoßen mag (er hüpfte vor Freude aus dem Bett! Er weint vor Freude! Er ruft laut!), — hier liegt seit den Tagen Luthers endlich wieder ein selbständiges religiöses Erleben vor. Das ist ein Fortschritt, mag er auch eingekapselt sein in seltsame Formen.

Luther und Francke ist es auch gemeinsam, daß bei ihnen dem Umschwung Zustände innerer Depression vorhergehen. Aber auch hier tut man gut, die Unterschiede zwischen beiden in den Vordergrund zu stellen. Luthers innere Not ist aus der

1) Ritschl, a. a. O. S. 259, vgl. auch S. 254f. Vgl. Kramer, a. a. O. II, S. 389f. über die Wichtigkeit des Gebets für den Studierenden der Theologie.

2) Kramer, ebd. II, S. 466.

mittelalterlichen Klosterfrömmigkeit herausgewachsen; nur von hier aus kann Luther verstanden werden: ihn bewegt die Frage nach dem auch dem Sünder gnädigen Gott. Franckes Erfahrungen sind zwar später in eben diesen Lutherschen Formen dargestellt worden: Franckes Anfechtung wächst in den späteren Darstellungen aus dem Schuldbewußtsein hervor; Franckes Zweifel ist Zweifel an Gottes Gnade, und der Glaubensbegriff, der sich bei Francke findet, ist korrekt lutherisch; glauben heißt vertrauen auf Gottes Gnade¹. Gleichwohl ist der Unterschied zwischen Luther und Francke unverkennbar. Bei Francke liegt ein Zweifel an Gott, an der Schrift, an allen Autoritäten vor. Er hat darum, als er seinem Freund kurz vor der Bekehrung seinen inneren Zustand offenbart, die richtige Empfindung, daß ihm kein Mensch helfen kann. Bei ihm handelt es sich um die Frage: Habe ich rechten Glauben? Habe ich Gott selbst? Es ist nicht der Kernpunkt der innern Not Franckes erfaßt, wenn J. Jüngst a. a. O. sagt: „Francke empfindet tief den Gegensatz seines bisher selbstsüchtig-weltfrohen Wesens zu dem ernstesten Inhalt seiner Studien. Dies bringt ihn zu plötzlicher, sittlich-religiöser Umwandlung.“ Ein asketisches Moment ist zwar in ihm wirksam, und die Askese bezieht sich für ihn auch auf die Wissenschaft. Aber der Ausgangspunkt seines letzten religiösen Erlebnisses an jenem Sonntagabend in Lüneburg ist nicht verstärkter Drang nach Askese gewesen, sondern die Sehnsucht nach Gotterleben, nach dem Gotthaben aus allem Zweifel heraus. Und das fand er durch jenes stille Gebet, das er vor Gott kniend laut sprach.

Luther hat einst seine innern Nöte in den Schriften der Mystiker, des großen Frankfurter und Johann Taulers, wieder dargestellt gefunden. Wir wissen heute, er hat seine innern Nöte und seine Empfindung in die Mystiker hineingelesen². Genau umgekehrt haben Francke und die Pietisten ihre Seelennöte in Luther hineingelesen, obwohl sie ihrerseits weit mehr ihre inneren Nöte in denen der Mystiker hätten vorgebildet finden können. Die Mystiker erlebten innere Nöte, in denen sie sich der Hölle

1) Z. B. besonders deutlich im Anhang 2 von G. Kramer, a. a. O. I, S. 273 f.

2) Vgl. Boehmer, Luther, 4. Aufl., S. 63 ff. und im Theologischen Literaturblatt, 1917, S. 121 ff. 137 ff.

nahe fühlten, weil sie noch etwas Selbst sein wollten, weil sie zu der völligen Demut, zu dem „Nichts sein wollen“ noch nicht herabgestiegen waren. Genau so hat Francke die Empfindung: Solange er den „Götzen der Gelehrsamkeit“ bei sich hat und pflegt, kann die Seligkeit Gottes nicht erlebt und empfunden werden. Es kam für ihn alles darauf an, diesen hochmütigen Drang nach Wissen zu unterdrücken. Gott offenbart sich den Unmündigen, ist ein Lieblingsgedanke aller Pietisten gewesen. „Es hieß nun bei mir“, — so charakterisiert Francke seinen innern Seelenzustand nach seinem siebenjährigen fleißigen Theologiestudium —, „die ihr solltet längst Meister sein, bedürftet ihr wiederum, daß man euch die ersten Buchstaben der göttlichen Worte lehre, und daß man euch Milch gebe und nicht starke Speise¹.“ Zwischen den innern Nöten der Mystiker und denen der Pietisten ist eine stärkere innere Verwandtschaft als zwischen Luthers Seelennot und der Franckes. Der Frankfurter schreibt (Kap. 4): „Derweil nun der Mensch also in der Hölle ist, vermag ihn niemand zu trösten, weder Gott noch Kreatur, wie geschrieben steht: In der Hölle gibt es keine Erlösung.“ Dann aber folgt die Beseligung: „Nun läßt Gott den Menschen in dieser Hölle nicht, sondern er nimmt ihn an sich.“ Das entspricht genau dem, was Francke erlebt hat. Und Spener beschreibt diesen Zustand sehr zutreffend, daß die Seele derer, die Gott zu den wichtigsten Geschäften berufen hat, „eine Weile ebenso wenig Labsal von innen und außen empfinde, als Christus am Kreuz².“ Die Schriften der Mystiker sind von den Pietisten darum neu entdeckt und z. T. neu herausgegeben worden, so z. B. ist von Francke selbst Molinos damals noch vor seiner Bekehrung in das Lateinische übersetzt worden.

Der stärkste Unterschied zwischen Luther und den Pietisten liegt in ihrer Stellung zur Welt. Luther hat es schließlich zu einer positiven Stellung zu der Welt und dem Leben, trotz aller innerweltlichen Askese, die bei ihm wirksam war, gebracht. Der Pietist gelangt dagegen nicht zu einer positiven Würdigung der Welt. Askese und Beschaulichkeit drängen sich in den Vordergrund. Die Erziehungsanstalten A. H. Franckes widersprechen dem nicht; der Geist, der in ihnen herrscht, hat ein durchaus

1) Kramer, ebd. S. 27.

2) Bedenken, Teil III, S. 588.

asketisches Gepräge. Die Askese ist aber bei ihnen nicht ein äußerer Zwang, der ihre Persönlichkeit in ihrer Entwicklung einengt und bricht, sondern gerade umgekehrt: die Askese lebt als innerer Drang in ihnen und bringt die göttlichen Gefühle zur Vollendung. Als Francke die Seligkeit des Gottfühlers erlebt hatte, ist es für ihn etwas Selbstverständliches, etwas Naturgemäßes, den letzten Rest von Weltliebe und Eitelkeit aufzugeben. Auch hier finden wir die besten Parallelen bei den Mystikern. Heinrich von Ruysbroek kehrt schließlich dem Leben den Rücken und sucht die Stille der Einsiedelei Groenendael auf. Der große Frankfurter sagt (Kap. 18): „Sobald der Mensch erst einmal das Vollkommene geschmeckt hat, so werden alle geschaffenen Dinge ihm zunichte: er selber eingeschlossen . . . Und daran schließt sich, daß sich der Mensch nichts annimmt: weder Sein noch Leben, Wissen noch Können, Tun oder Lassen, noch irgend was man gut nennen darf. Und solchermaßen wird der Mensch ganz arm: er wird sich selber zunichte, und in ihm und mit ihm alles Etwas, alle geschaffenen Dinge. So allererst hebt ein wahres inwendiges Leben an.“ Dieses In-sich-zurückziehen ist auch die asketische Stimmung der Pietisten¹; die Askese wird nicht Gesetzesfrömmigkeit bei ihnen; sie ist Ausfluß der religiösen Stimmung, sie ist Mittel, Gott zu erleben, sie trägt darum schließlich zur Bildung der geschlossenen, religiösen Persönlichkeit bei. So sehr darum die Tiefe der Empfindung durch die Askese der Mystik und des Pietismus verstärkt werden kann, — der Kultur als solcher steht der Pietismus fremd gegenüber. Die pietistische Bekehrung wird darum von dem modernen Kulturmenschen ohne weiteres abgelehnt.

Wie Francke, so hat Schade eine seelische Depression erlebt, in der seine Seele allen Glauben und alles Vertrauen verloren hat. Sie trat ein, als er bereits an dem Collegium philobiblicum in Leipzig sich beteiligte und also schon auf dem Weg zur innerlichen Vertiefung war². Es geschah dies vielleicht erst 1689. Eingeleitet

1) Vgl. oben S. 199 ff. über die asketischen Elemente in der pietistischen Bekehrung.

2) Zu unterscheiden sind das noch stark philologische Collegium philobiblicum, dem Spener in seinen Ratschlägen eine mehr praktische Richtung geben will, und die Collegia biblica, die Francke erst seit seiner Rückkehr aus Lüneburg (Neujahr 1689) einrichtete. Zwischen beiden wird in den

wird die seelische Depression bei ihm durch eine Krankheit, die ihm Todesgedanken nahe brachte.

„Er kehrte dadurch innerlich von vorigen Wegen merklich um, und da er, Zeit und Unmut zu vertreiben, bei Gesellschaft nach gewohnter Lustbarkeit tun wollte, ging es nicht wie ehemalen und blieb das Herz immer als fern davon; verlobr sich auch das äußere mehr und mehr, daß man sagt, er wäre nicht wie zuvor. Inzwischen hielt die leibliche Schwachheit und Entkräftung immer an, und die stete Sorge und Bekümmernis für den Tod, welches beide wunderliche Wirkungen bei ihm taten.“¹ In diesem Augenblick, wo seine Seele stärker als je zuvor auf Gott hingerichtet war, überkam ihn der Zweifel, genau so wie bei Francke. Selbst die Schrift verlor ihm ihre Autorität. „Damit ward der Mensch auch der Schrift los, daß er nicht daran glauben konnte, und der augenscheinliche Beweis der Örter, wo eins und ander geschehen, das rote Meer, Salzsäule, Jerusalem, die Völker, die annoch lebenden Juden und andere Profangeschichtschreiber . . . waren nicht mächtig genug, seinen Gegensätzen dawider zu begegnen oder alles andere nach aufgezeichneten Umständen zu glauben. Da versenkte sich der Mensch zuletzt dahin, daß er keinen Gott glaubte; konnte sich nicht bereden, noch einbilden, daß das, was man nicht hören, sehen, fühlen oder spüren könnte, etwas sein könnte.“ Die Religion selbst empfand er als Betrug, als „eine Erfindung kluger Leute, das gemeine Volk in Schrecken und Zaum unter Vorstellung eines Gottes, der das Böse ewig strafe und das Gute vergelte, zu halten, da es aber die wenigsten, sonderlich Verständige selbst glaubten.“

Die Menschwerdung Christi, Rechtfertigung und Unsterblichkeit wurden ihm zweifelhaft. Unter dieser Stimmung litt sein Körper. „Er verwelkt als eine Blume.“ Er offenbarte seinen innern trostlosen Zustand keinem Menschen. Er führte im Umgang „bewegliche und erbauliche Reden, die er selbst nicht empfand“. Er betete trotz allem zu Gott, den er nicht glaubte. Er ging selbst zum heiligen Abendmahl.

In dieser trostlosen Stimmung kam plötzlich der Umschwung. Er ist wie bei Francke durch das Gebet hervorgerufen. Seinen

Lebensläufen nicht genügend unterschieden. Vgl. die klaren Ausführungen bei Grünberg, Spener, Bd. 1, S. 232 ff. Zu der seelischen Depression Schades vgl. noch in seinen Schriften, Bd. 5, S. 383 ff.: „Merkwürdige und erbauliche Erzählung von einem Menschen, der in schweren Unglauben und Atheismus geführt, aber von Gott herrlich herausgerissen worden.“ Die scheinbaren zeitlichen Widersprüche in dem Termin der Bekehrung der beiden Berichte Schades erledigen sich einfach durch die klare Unterscheidung der beiden Collegia.

1) Schriften, Bd. 5, S. 386.

Ausgang scheint die Peripetie an dem Wort genommen zu haben: „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten.“ „Mit solchem Schlüssel“ versucht er „die Tür zur Erkenntnis des Vaters und Christi aufzuschließen“. In der Stimmung, daß Gott ihn bekehren müsse, fing er an zu beten:

„Er warf sich eins nieder für Gott und fing an, für ihn aus dem Herzen zu beten, anfangs weil er ungewohnt worden, kalt und schwach, verspürte aber mehr und mehr Brünstigkeit, so daß auch die Tränen, welche ganz seltsam bei ihm, hernach flossen, und bat Gott um Vergebung, daß er ihn in seiner Jugend verlassen, so oft und bisdaher schwerlich erzürnt, flehte um Bußfertigkeit und Reue, und daß er doch um des geschenkten Heilandes willen ihm helfen wolle.“¹

Schade teilt uns Gebetsworte mit, wie er sie damals gesprochen hat. Es sind inhaltlich nicht gerade bedeutende Worte. Es kommt aber in solchen Augenblicken gar nicht auf die Worte selbst an, sondern auf die Stimmung des Beters. Wir haben das Äußere ins Auge zu fassen: Er lag auf der Erde; Tränen traten ihm in die Augen; ein Gefühl liebender Sehnsucht (das ist wohl die „Brünstigkeit“) nach Gott überkam ihn. Da verspürt er unter dem Gebet „merkliche Veränderung und Leichterung des Herzens“.

Zum Gebet trat bei Schade die Lektüre der Schrift hinzu. Er las und betrachtete das Schriftwort² so lange, bis „die Kraft und Wahrheit“ desselben sich in seinem Herzen erwies. Gleichzeitig mit der Bekehrung kam auch bei ihm wie bei Francke die Askese zum Sieg: „Von aller Absicht auf das Sichtbare und Zeitliche“ zog er das Herz ab, um „mit seinem Geist recht Gott anzuhängen und zu dienen“. Der Umschwung war bei ihm nicht so plötzlich wie bei dem leidenschaftlichen, energischen Francke. „Ein klein Lichtlein in seinem dunkeln Herzen“ war ihm aufgegangen, „eine geringe Kraft“ ihm geschenkt. Hinzu trat der Umgang und die Besprechung mit solchen, die weitere Erfahrungen gemacht hatten, auch der Besuch der Predigten von solchen, die in der Wahrheit standen. „Da spürte er von Tag zu Tag die Kraft des Wortes Gottes.“ Die Gebetsstunden wurden eifrig gepflegt; denn schließlich hing alles von Gottes Güte ab. Wichtig

1) S. 394.

für sein inneres Leben wurde ferner, daß er *collegia biblica* selbst abhielt¹: „Mittlerweile geschah es, daß Gott diesem Menschen etwas von seinem Wort andern fürzusagen und auszusprechen verliehe, den Weg, den er gefunden, zu zeigen.“ Verachtung, Schmach, Verfolgung erlitt er dadurch; aber er blieb still und unveränderlich in seinem Heiland. So „wuchs ihm ein herrlicher Segen zu, den er sonst nie erhalten, daß er mehr in sich eingekehret, des Herzens fleißiger wahrnahm, zu Gott bat um Weisheit, Demut und Befestigung“. Die Gefühlsstimmung innerer Beseligung war erreicht.

Die geschilderten Depressionen lassen sich auch für das Leben Paul Antons, Joachim Breithaupts und J. Langes nachweisen. Da mir die Selbstbiographie Paul Antons nicht zur Verfügung steht, verweise ich für ihn auf die Zitate, die Schrader aus seinen andern Schriften über „die Schrecken des Gewissens“, über „die großen und vielen Kämpfe“ zusammengestellt hat, aus denen der Glaube hervorwächst². Breithaupt gibt in seiner Biographie für die Zeit in Kiel und Frankfurt nur die kurze Notiz³: „Indessen hatte der Satan mein nicht geschont mit geistlichen Anfechtungen; wobei es an leiblichen Zufällen ebensowenig mangelte, daß auch auf der Rückreise dem Tode nahe kam: es begleitete mich aber desto überschwänglicher die göttliche Gnadenhilfe beide im geist- und leiblichen.“

Lange hatte in Leipzig (c. 1690) seine erste seelische Depression, als ihm ein frommer Bauer von seinen Anfechtungen erzählte⁴: „Kaum hatte ich dieses angehört, so befunde ich mich in gleichen Zustand gesetzt.“ Die Zweifel wirken auf andere mit suggestiver Kraft. Er hat darum niemals im öffentlichen Vortrag, in Privatunterredung oder auch in Schriften davon ge-

1) Vielleicht seit Juni oder Mai 1689, vgl. Grünberg, ebd. S. 234. Anton hielt *collegia* seit dem 12. Juni 1689 ab. Daher ist die Bekehrung Schades vielleicht erst in das Jahr 1689 hineinzuverlegen. Um Neujahr 1689 kam Francke wieder nach Leipzig. Es ist denkbar, daß durch ihn die neue Stufe in der Entwicklung Schades unwillkürlich herbeigeführt wurde.

2) W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, 1894, S. 70, Anm. 24.

3) Gesegnetes Gedächtnis a. a. O., S. 107.

4) Lange, a. a. O., S. 20ff.

sprochen, damit „ändern nicht auch widerfährt, was mir begegnet war“. Einen „christlichen Studiosum“ trifft er, der genau die gleichen seelischen Nöte hat. Was also die Menschen der pietistischen Kreise erlebten, müssen Stimmungen gewesen sein, die aus der allgemeinen Zeitlage hervorgeflossen sind. Noch einmal erlebt er solche Stimmung in Erfurt, wohin er mit Francke mitgezogen war (Ostern 1690): „Mein Herze wurde auf einige Zeit in solche Dürre und Versuchungen gesetzt, daß ich an Gottes Gnade und an meiner Kindschaft bei ihm zweifelte.“ Hinzu trat auch der Zweifel, ob Studieren nicht wider Gottes Willen ist. Sein Bruder Nikolaus, der damals in Hamburg war, hat ihm geholfen und ihn „in die rechte Ordnung des fleißigen und Gott geheiligten Studierens“ gebracht. Das Genauere wird nicht berichtet; es ist dies aber kaum zu bedauern; denn seine Entwicklung zeigt keine selbständigen, originalen Züge. Sein Bruder ist sicherlich der geistig bedeutendere gewesen, während Joachim Lange mehr ein Abklatsch dessen, was andere erlebt haben, gewesen ist. Er wird dessen ungeachtet unter den Hallensern als erster der fanatische Eiferer.

Auch Spener hat seelische Depressionen erlebt (um 1653). Leider sind die Aufzeichnungen, die er selbst über seinen Unglaubenskampf gemacht hat, nicht mehr vorhanden¹. Aus seinem Trostbrief an eine angefochtene Jungfrau geht hervor, daß er all jene Stimmungen, die wir in den Kreisen Franckes gefunden haben, auch selbst durchgemacht hat: „Haß und Murren gegen Gott, der sich nicht nach unserm Willen offenbaren wolle, Zweifel an alle dem, was wir von ihm gehört haben“². Die Stimmung und Kraft zum Leben vergeht dem Menschen in solchem Kampfe. Nun meint aber Spener, daß „das rechte und brünstige Gebet besteht in dem feurigen Verlangen nach göttlicher Gnade, nicht aber bloßerdinges in dem mit ruhigem Herzen und empfindlicher Andacht sprechenden Worten oder in dergleichen ruhigen, nach einander folgenden Gedanken“. Das Verlangen und das Seufzen nach Gott bleibt in dem Menschen. „Solche Seufzer sind die allerkräftigsten Gebete.“ Das Gebet führt aus dem Zweifel

1) Grünberg, ebd. I, S. 145.

2) Theolog. Bedenken II, S. 790 ff.

heraus; die Schrift tritt ganz in den Hintergrund. Spener gibt darum der angefochtenen Seele den Rat:

„Sie rufe eifrig zu ihrem Gott, aber welches sie wohl in Acht zu nehmen hat, nicht sowohl um völlige Hinwegnehmung ihrer Last und Endigung ihres Kampfs, als welche wir noch nicht eben gewiß göttlichen Willens zu sein vorwissen, als vielmehr um seine Gnade, seinen künftigen Beistand, Linderung der Versuchung, damit sie ihr nicht zu schwer werde, und Vollbringung seines Willens in ihr, dabei versichert, daß sie nicht ehender zu völliger Überwindung ihrer Anfechtung gelangen werde, als wo sie sich von Grund der Seelen resolvieren könnte, die Befreiung davon wider göttlichen Willen auch nicht einmal zu verlangen, hingegen so willig unter derselben zu bleiben, als davon erlöset zu werden: dann käme ihre Seele zu solcher Überlassung, daß sie sich bloß ihrem Vater in seinen Schoß wüfße, mit ihr nach Belieben umzugehn, es sei nun, daß er sie in Licht oder Finsternis, in oder ohne Geschmack seiner Gnaden, in Ruhe oder Unruhe haben wollte, mit ihm ganz zufrieden zu sein, so hätte derselbe allen Zweck, wohin die Anfechtungen gemeint sind, bei ihr erhalten, und könnte der völlige Sieg nicht lange außenbleiben.“

Er wünscht, daß sie darum beten solle, daß Gott den menschlichen Willen dem seinigigen unterwerfen möge. Auf diesem Wege soll durch das Gebet die seelische Depression überwunden werden. Spener weist es zwar ab, daß wir Gottes durch das Gefühl gewiß werden; er meint, daß wir an innern Herzenswirkungen die Gnade Gottes empfinden und spüren. Es darf aber doch gesagt werden, daß auch nach ihm Gott im Gefühl erlebt und empfunden wird. Es ist klar, daß Speners seelische Depressionen ganz in den Rahmen dessen, was man in Halle erlebte, hineinpassen. In seinen Formeln haben die Hallenser ihre Erfahrung ausgedrückt finden können.

In etwas anderen Bahnen verläuft das religiöse Erleben Arnolds. In Dresden, im Verkehr und unter dem Einfluß Speners, hat er zum erstenmal das Göttliche selber in seiner Seele erlebt. Durch ihn hat er es gelernt, zu Christus selber „als zu unserm einigen Meister und Propheten“ zu kommen.

„Als aber dieser Morgenstern selbst aufging, erfuhr ich ohne viel Worte aus lauter Gnaden dasjenige in der Tat nacheinander, was ohnlängst in denen Göttlichen Liebesfunken sonderlich im Anfang aus wahrhaftiger Erfahrung durch Gottes Gnade bezeuget worden.“¹

1) Bekenntnis, § 2.

„Was¹ fühl ich oft vor süße Kraft,
 die mir erquickt die sonst zerstreute Sinnen?
 Ists Jesus nicht, der dieses alles schafft?
 Sollt nicht denn Leib, Seel und Geist zerrinnen?“

Wie gern beschrieb ich euch die Kraft, wenn ichs vermöcht.
 Ihr Schwestern, lauft ihm nach, so fühlt ihrs gleichfalls recht.“

Dies innere Gottfühlen, zu dem Arnold damals aufstieg, ist nicht wie bei Francke und andern aus starken Depressionen hervorgewachsen. Eine von lebendigen Gefühlen so erfüllte Seele wuchs wie von selbst unter Gebet und innerer Reinigung der Seele und Abkehr von der Welt in diese neue Art der Frömmigkeit hinein. Die inneren Kämpfe setzen an andern Punkten ein.

Zunächst handelt es sich für ihn um seine Stellung zur Kirche. Hier ist er ziemlich schnell über Spener hinaus zu einer radikalen Verwerfung der Kirche fortgeschritten, und es scheint, daß diese innere Stellungnahme eigentlich ohne viel Schmerzen sich vollzog. Nirgends finden wir in den Gedichten Spuren dafür, daß er in dieser Entscheidung lange hin und her geschwankt hat. Sie tritt uns als fertiges Resultat eigentlich sofort entgegen, vor allem in dem „Grablied Babels“, das geradezu leidenschaftlichen Haß gegen alles, was Kirche ist, atmet.

Die Depression setzt bei ihm, der großen wissenschaftlichen Kraft des Pietismus, auch in seiner wissenschaftlichen Arbeit ein. Er hatte nach mancherlei Schwanken sich zur Übernahme der Professur für Geschichte in Gießen (1697) entschlossen. Die Pflichten des Amtes, die Teilnahme an den Sitzungen, die Vorbereitung auf die Vorlesungen hielten ihn von der stillen Pflege der Frömmigkeit ab. Er kann seiner großen Sehnsucht nicht nachgehen, „die Süßigkeit“ der Liebe Jesu immer wieder zu empfinden. Ein Ekel packt ihn vor aller Beschäftigung mit der Welt. In der stillen Einsamkeit seines Quedlinburg, an dessen grüne Täler er sehnsuchtsvoll zurückdenkt, glaubt er besser seinen Gott finden zu können als in einem Amt mit seinen Pflichten. Seine Gedichte offenbaren uns diese Stimmung²:

1) Göttl. Liebesfunken, 1698, Nr. 40, S. 46.

2) Ehmänn, a. a. O., Nr. 11 und 12; Göttliche Liebesfunken, ebd. Nr. 134 und 135.

„Drum fort, o Seel, entzeuch geschwinde
dich der Gesellschaft dieser Welt,
zerreiß, was Dich gefangen hält,
damit dein Fuß die Ruhe finde,
wo kein Geräusche dich verstöret,
kein Zuspruch, Sorgen und Verdraß
den Umgang dir mit Gott verwehret,
der hier oft unterbleiben muß.“

„Ich freu mich schon auf eine Kammer,
die mich in sich verschließen wird,
und durch den engen Raum abführt
von aller Unruh, Streit und Jammer,
die große Städt und Schlösser haben;
hier soll nur meine Ruhstatt sein,
da Sicherheit und Fried mich laben
und kein Unfriede bricht herein.“

Dennoch gibt er sich keiner Täuschung hin. Er weiß, daß ein Aufgeben des Amtes und eine Übersiedlung nach Quedlinburg noch nicht an sich ihm Ruhe bringen:

„Du bist Dir selbst die größte Plage,
Du trägst noch Babel stets in Dir.
Willst Du noch Ruh genießen hier,
so laß Dir keine süßen Tage
durch süße Träume hier vorlegen,
Du machst dich nur mehr mißvergnügt;
die Liebe Jesu wird dich hegen,
die alles Wissen überwiegt. . . .
Die Einsamkeit kann dich nicht laben,
wenn mit dir zieht dein Eigensinn.“

Es ist ihm klar, der volle, ganze innere Frieden wird uns auf Erden nicht zuteil. Er findet keine klare, feste Antwort in seiner Not. Er weiß nicht, ob er in seinem Amt bleiben soll oder nicht. Beinahe scheint es, als ob dies Gedicht, das ganz mit der Sehnsucht nach Stille und Ruhe beginnt, das uns sein ganzes Unbefriedigtsein in Gießen offenbart, schließlich ihm zuredet, zu bleiben:

„Es hat noch niemand, der mit Dir
drauf (= nach dem Paradies) fliehen will, den Zweck getroffen. . .

Es muß uns doch zuletzt gelingen:
Bleib nur in Einfalt Gottes Kind.“

Mit ganzer Lust und Freude hat Arnold sich dem Studium ergeben. Aber immer hat er Stunden, in denen ihn die Sehnsucht

überkommt, sich ganz der Pflege des inneren Gefühls hinzugeben. Welche Entscheidung soll er treffen? Er wägt den Gedanken hin und her. Die Vernunft wehrt sich gegen die Phantasie¹:

„Du kannst mir doch das Wesen niemals weisen,
drum ist Dein Tand mir nie genug.“

Die Phantasie fühlt sich stolz als das Höhere, als „Gottes Werk“, als „der Liebe Kraft“. Arnold entscheidet sich klar für das letztere:

„Mein Herz geh hin
und fülle Deinen Sinn
aus Deines Vaters Schatz mit dem,
was Dir zum Frieden ist bequem.“

Unter diesen seelischen Anfechtungen litt er²: „Also daß mein Herz oft von beiden Teilen gleichsam in Stücken zerrissen und ohne Leben in allem Jammer und Schmerzen lag, ja gleichsam in Tränen schwumme.“ Die Entscheidung fällt, wie zu erwarten war: Er gibt sein Amt auf (1698). Stimmungen innerer Beseligung überkommen ihn. Vielleicht auf diesem Höhepunkt seines inneren Gottfühlers hat er das Lied geschaffen, das noch am stärksten weiterlebt:

„So führst Du doch recht selig, Herr, die Deinen,
ja selig, und doch meistens wunderlich.“

Das Gefühlsleben wächst stärker und lebendiger noch in ihm empor³. Er erzeugt in sich neue Gefühle:

„Seitdem ich auf mein eigen Gemüt und auf das, was darin vorgegangen, etwas besser acht zu geben angefangen und selbiges alles mit der Schrift genau zusammen halten lernen, hat sich in der Tat befunden, daß nicht allein der ewige Gott und Vater seinen Sohn Jesum Christum zu offenbaren und nach allen dessen Wundern zu verklären gesucht, sondern auch hiebei absonderlich die Göttliche Weisheit durch ihre geheime Wirkungen nach einander sich mächtig geäußert hat.“⁴

1) Göttliche Liebesfunken, ebd. Nr. 132.

2) Bekenntnis, a. a. O., § 14.

3) Für die Art, wie er künstlich an Bildern sich in Gefühlszustände versetzt, vgl. die interessanten Beobachtungen bei Schröder, a. a. O., S. 54 ff. Bei Schröder sind auch die schwierigen allegorischen Gedichte sachkundiger Beurteilung unterworfen.

4) Das Geheimnis der göttlichen Sophia. Leipzig 1700. Vorrede § 2. Über die Weisheitslehre vgl. F. Dibelius, G. Arnold, 1873, S. 128 ff.

Unter anhaltendem Gebet ist ihm das „Geheimnis der Göttlichen Weisheit“ offenbar geworden. Sie ist die geheime Braut, die Adam bei seinem Fall verloren hat, und die es gilt, wiederzugewinnen. Man fühlt sie an inneren Wirkungen, die die Seele heiligen. Nicht so selbständig, wie es nach den Aussagen Arnolds scheint, ist er zu dieser neuen Entdeckung gekommen. Die Weisheitslehre ist ihm vielmehr aus Jakob Böhme zugeflossen. Aber er vermochte das, was andern versagt ist, — auch diese Lehre in sich neu nachzufühlen, sie nicht theoretisch sich anzueignen, sondern innerlich zu erleben. Von dieser göttlichen Weisheit erwartet er die innere Durchdringung mit göttlichem Geist. Er fordert auf, sich ihr zu ergeben: „Ziehen wird sie auch und zugleich unendliche Kraft geben, zu folgen, weil ihr edler Geist Leib und Seel einnehmen und alles ihr zu eigen, rein, keusch, göttlich und himmlisch gesinnt machen wird¹.“

Auf diesem Höhepunkt seines Lebens, wo neue Empfindungsweisen ihm zuflossen und in neue Gefühlswonnen ihn versetzten, mitten in dem stillen Quedlinburg, wo er ganz der Beschauung leben konnte, müssen nun Depressionen ihn überkommen haben, worauf die Gedichte Nr. 96—100 der „poetischen Lob- und Liebessprüche“ hinweisen. Die Anfechtung erwuchs ihm an einem andern Punkte als Francke. Der willensstarke tätige Francke erlebt seinen Seelenkampf, weil er zum inneren Fühlen, zum inneren Gewißwerden durchdringen will. Das war die Regel bei den mehr nüchtern veranlagten Nordost- und Mitteldeutschen. Der ganz mystisch veranlagte Arnold, dem dies innere Fühlen zu seinem Wesen gehört, erlebt seine Depression auf dem Gebiet des sittlichen Willens. Er fühlt in sich den Gegensatz von dem Christus, der in ihm ist, und der Macht der Sünde, die überwunden werden muß²:

„Könnt Christus wohl und Belial,
mag Lieb und Zorn, kann Licht und Finsternis,
in einem Platz sich sammeln allzumal,
ist die Erlösung nicht vollendt gewiß?“

Das Gefühl der Sünde, die Tatsache, daß solche überhaupt noch in ihm, dem Wiedergeborenen, vorhanden ist, drückt ihn

1) Sophia, ebd. Vorrede § 29.

2) Ebd. Nr. 96, S. 121.

nieder. Und in dieser seelischen Not betet er zu der Weisheit als Mutter, weil Sophia den Menschen mit ihrer Kraft durchdringen kann¹:

„O Mutter, diese Wüstenei
 verzehrt mein kaum erhaltenes Erbe.
 Mein Durst zeigt mir, wie matt ich sei.
 Wie kannst Du zusehn, daß ich sterbe?
 Der innern Elemente Streit,
 der Sonne Stich, des Mondes falscher Schein
 macht mir den Weg nach Haus voll Ängstlichkeit:
 Und im Gefäß wird bald kein Wasser sein.
 Ach Gott, erhör des Geistes heischres Schrein.“

Wie ein Problem empfindet er den Gegensatz. Daran zerarbeitet sich sein Gemüt. Die Antwort gibt Sophia durch Hinweis auf Hiob 1:

„So ists, der unverschämte Geist
 dringt wohl sich unter Gottessöhne.“ . . .

„Ist dies (= das Herz) nicht stets zum Kampf bereit,
 so suchet er (= Belial) das Heiligtum zu stören.“

Gerade weil Gott in ihm lebendig ist, so regen sich auch die „Kräfte des finstern Drachenreichs“, um „ihr altes Schlangennest noch zu behaupten“². Ins „innere Heiligtum“ des Herzens können sie zwar nicht mehr eindringen, aber im „Vorhof“ wüten sie um so mehr. Und nun kommt das Eigenartige, Unfaßbare: Arnold erlebt Augenblicke, wo die Sünde ganz aus seinem Herzen zu weichen scheint:

„Und, siehe, wie ein Blitz, muß der Rebelle (= Teufel) weichen:
 Stracks war der Vorhof leer, der um den Tempel ging,
 so daß ihn ewig auch kein Feind mehr soll erreichen.“

Und doch: Vollkommen fühlte er sich noch nicht. Wie „dürres Erdreich“ erschien ihm sein Inneres: Der gute Sinn muß noch hineingelegt werden. Eine innere Reinigung vollzieht sich. Aber schließlich überkommt ihn — groß und gewaltig — die Sehnsucht nach Vollkommenheit³:

1) Ebd. Nr. 96, S. 130.

2) Vgl. ebd. Nr. 97 zum folgenden.

3) a. a. O., S. 137f.

„Erschein, erlös vollkommen uns, heil auch die kleinste Sündenwunde.
Erschein, ich bitt, und laß dich nicht, ich muß doch hier vollendet sein.
Nichts soll mich hindern mehr davon! Wie könnt ein armer Geist
noch tragen
dies allzuharte Sündenjoch? Herr, Herr, sieh an Dein Eigentum;
daß nun fast fünfmal sieben Jahr die schönsten Kräfte dürfen plagen,
ja plagen und erwürgen fast. Wo ist Dein großer Nam und Ruhm?“

Selbst das Höchste erscheint ihm wirklich erreichbar. Die Sophia will das Werk der Vollkommenheit in ihm treiben, so er „gelassen“ ist, „dem eignen Sinn entnommen“. Das Gedicht schließt mit der frohen Aussicht:

„Auf Tränensaat ist mir die Ernte gar gewiß.“

In den Gedichten Nr. 98 und 99 wird nun die innere Reinigung zur Vollkommenheit in Bildern, wie sie dem allegorischen Zeitgeschmack entsprechen, beschrieben¹. Zu Jubelgesängen erhebt sich Arnold schließlich²:

„Du himmlisch Gefügel, du englischer Chor,
komm, stimme die lieblich verzückenden Lieder,
und schwinde die dankenden Stimmen empor,
Sophia bringt Eden und alles hernieder.“

Dem Höhepunkt folgt wieder ein Tiefpunkt³:

„Kaum fing mein Paradies nun wieder an, zu grünen,
daß frische Hoffnung gab zu reicher Fruchtbarkeit,
kaum war der erste Zweig von jeder Pflanz erschienen:
da war ein neuer Sturm zur Prüfung schon bereit.
Die Macht der Finsternis, so aus des Tempels Schranken
vom Geist verbannt war, versucht ihr Heil zuletzt
und schoß den ganzen Strom der eitelen Gedanken
auf das noch matte Herz.“

Wieder beginnt ein neues Ringen und neues Bitten⁴:

„Wir scheinen viel zu bitten
und mehr als möglich wär. Ists aber Dein Befehl,
Dein Wort und Wille nicht, so magst du dich entschütten:
Wo nicht, so tust du mehr, als was die arme Seel

1) Die Bäume des paradiesischen Seelengartens werden ausgedeutet, vgl. Schröder, a. a. O., S. 63f.

2) Nr. 99, S. 143.

3) ebenda S. 147.

4) Nr. 100, S. 153.

kann suchen und verstehn. Einmal ist ja die Stunde der Klarheit Christi da: Es ist nicht Wartens Zeit, Aufschiebens und Verzugs. Ja was aus Deinem Munde ergebet, kannst Du selbst nicht widerrufen heut. Es muß erfüllet sein! Nun ist dies Wort zu lesen, und Christi Geist bezeugt: Wir müssen auferstehn samt Christo und so sein versetzt in himmlisch Wesen. Sollt dies nicht Amen sein? Eh müßt die Welt vergehn.“

Die Ehre Christi verlangt es einfach, daß Gott sich in dem Menschen verklärt¹:

„Daß die Verheißung nicht vor der Vollkommenheit ward nach dem Tod verspart. Zeig, wie noch hier auf Erden die neu erstandne Schar verkünde weit und breit der Auferstehung Kraft.“

Wieder erlebt er selige Augenblicke des Sieges:

„Triumph muß Dir, o Herr, in Vorrat sein gesungen!
Seht! Steht nicht Jesus auf in denen, die er liebt?
Weicht, Übeltäter, weicht! Ihm ist der Sieg gelungen!“

Ein Jubellied darf angestimmt werden:

„Wir danken Dir, mächtiger König, wir danken,
Lobsingende Deiner unendlichen Kraft . . . ,
Du hast uns mit Feuer und Geist getaufet
und gibst uns zu schmecken das himmlische Mahl.“

Vor seiner Phantasie steht noch Größeres. Durch die Einwohnung Christi in uns empfangen wir mehr, als der Mensch einst im Urstand hatte²:

„Wirst Du die Kleider geben
und was dazu gehört, so wird ein jeder Christ
ein wahrer Christus sein, in dem der Vater siehet
des Sohns Natur und Geist verherrlicht stehen dar;
der alle Göttlichkeit auf uns herunterziehet,
bis sich im Geiste recht die Dreiheit offenbar.
Dann wird ein Wunder nach dem andern ausgeborn.
So bricht des Lammes Kraft der sieben Siegel Zahl:
Der andere Adam bringt weit mehr, als war verloren.
Ja, so besteht vor Gott die ewge Priesterwahl.“

1) Nr. 100, S. 157.

2) Ebd. S. 263.

Mit Gebeten um die Verklärung Christi in seiner Seele schließen die zu Hymnen sich erhebenden Gebete: „Das inwendige Königreich des Sohnes der Liebe“ soll in seiner Seele gegründet werden:

„Gesegnet sei Dein Thron, befestigt und erhaben,
o Majestät, in mir! Dein Szepter sei geküßt
von deinem Untertan, in welchem Du die Gaben
des Geistes ehemals nur im Anfang sehen ließt,
nun aber näher trittst. Sei meiner Lieb willkommen,
o Fürst der Lieb im Geist!“

Sind diese Gedichte auch nicht anzusehen als genaue historische Darstellung von Arnolds inneren Gegensätzen und Kämpfen, sie spiegeln uns doch seine Seelenstimmung deutlich ab. Was er dunkel in der Seele empfand, und worum er rang, hat er selber hier zum klaren Ausdruck gebracht.

Das einfache, schlichte, fromme Empfinden, das im Gottvertrauen besteht, und das Gott als heilige Kraft im Leben braucht, ist verlassen. Das, was Arnold will in seinem sittlichen Streben und in seinem religiösen Fühlen, übersteigt die Menschensphäre. Er ist nahe daran, den Boden realer Wirklichkeiten aufzugeben. Der Abschluß, den uns die Gedichte der poetischen Lob- und Liebesprüche geben, kann nicht das letzte sein. Das Ziel der völligen Vollkommenheit, der Vergottung, ist noch nicht erreicht. Schon steht er mit Gichtel in Briefwechsel, der in Ekstasen und Verzückungen Gott erlebte. Er lebt sich immer mehr, wie seine Schriften zeigen, in die Mystik der Vergangenheit ein, besonders in Dionysius Areopagita¹, in Ruysbroek und in Madame Guyon. Da tritt der Umschwung ein — plötzlich, unerwartet. Er heiratet die Tochter des ihm befreundeten Hofdiakonus Sprögel in Quedlinburg. Es ist eine wirkliche Ehe, keine geistliche Liebesgemeinschaft. Ein Kind wird geboren. Die separatistischen Frommen entsetzen sich²; Spener und der Hallenser Kreis freuen sich³. Er übernimmt wieder ein Amt. Er kehrt gewissermaßen wieder in die Welt zurück. Er gesundet. Er löst sich von den Strö-

1) Vgl. die vielen Zitate aus Dionys in seiner Historie und Beschreibung der mystischen Theologie, 1703.

2) Das Genauere am besten bei W. von Schröder, a. a. O., S. 115f.

3) Fr. Dibelius, a. a. O., S. 150f.

mungen, die zum Separatismus führen, von dem Ungesunden und Krankhaften, das uns in seiner Weisheitslehre und der Liebesdichtung des Hohen Lieds entgegentritt. Wir haben uns nicht zu wundern, daß die Radikalen ihm vorwarfen, er sei kein eigentlicher Mystiker; er war allerdings nicht bloß zu ethisch, sondern auch zu nüchtern fundiert, wohl auch zu ängstlich, um ganz dem kecken Schwung der Gefühle wie Gichtel und Dippel sich hinzugeben. Aber die Kraft des Gottfühlers versiegte ihm nicht. Auf seinem Totenbett sagte er: „Ich esse Gott in allen Bissen Brot¹.“ In dem Genuß der irdischen Speise schmeckt er, „wie gut, süß, kräftig und heilsam das ewige Göttliche Wort und Wesen sei“. Auch selbst seine ablehnende Stellung zur Kirche hat er, im Grunde genommen, nie aufgegeben. Immer blieben ihm Menschen wie der heilige Nilus, Gregor von Nazianz, Bernhard, Albertus Magnus u. a., die ihr Amt aufgegeben haben, um ganz der Béschauung zu leben, das große Vorbild². Er rechtfertigt freilich die Übernahme seines Amtes mit der Überlegung³: Will man Menschen die äußerlichen Übungen „nehmen, ehe sie etwas besseres und seligeres erkennen, so tut man ebenso verkehrt und vergeblich, als wenn man einem Bettler seinen alten Rock nehmen will, ehe er einen neuen oder andern hat“. Die Liebe, auch das Vorbild Jesu und der Apostel, zwingt zum Aushalten in der Kirche, und in seinem Amt soll man darauf sehen, diejenigen „zu retten, die ihre Knie vor Baal (d. i. die äußere Kirche) gar nicht oder doch aus bloßer Unwissenheit beugen“⁴. Die Kirche bleibt ihm dennoch ein Stück Heidentum. Es ist ein Opfer der Geduld, in ihr zu bleiben. Wer es tut, macht sich „um Christi willen zum Narren“. Aber da dem Christen „nichts gemein noch verdammlich“ ist, „worin er nicht sich selbst, sondern das, was Christi ist, und die zerstreuten Schafe suchet“, so darf er seiner innern Überzeugung bisweilen zuwider leben. Der Grundton in Arnolds Leben bleibt die gleiche zeitlose, den Kirchen völlig gleichgültig gegenüberstehende Mystik:

1) Gedoppelter Lebenslauf, 1716 (ohne Seitenzahlen), am Ende des zweiten Lebenslaufes.

2) G. Arnold, Die Abwege oder Irrungen und Versuchungen. Frankfurt 1708, S. 567 f.

3) Ebd. S. 589.

4) Ebd. S. 590 f.

„So zieh mich denn hinein in deinen Willen,
 und trag und heg und führ dein armes Kind.
 Dein innres Zeugnis soll den Zweifel stillen,
 Dein Geist die Furcht und Lüste überwind.
 Du bist mein alles, denn Dein Sohn ist mein,
 Dein Geist regt sich ganz kräftiglich in mir.
 Ich brenne nur nach Dir in Liebsbegier:
 Wie oft erquickt mich Deiner Klarheit Schein.“

* * *

Woher kommt die seelische Depression der Pietisten, die dem Bekehrungserlebnis voranging? Daß es ein allgemeines Erlebnis war, dürfte nach dem Vorhergehenden klar sein. Leider fehlen Selbstbiographien von Laien, die auch herangezogen werden könnten, so daß ich leider nicht Beispiele aus Laienkreisen für eben dieses Depressionserlebnis bringen kann. Für Johann Arnd, dessen „Wahres Christentum“ allen in diesen Kreisen das meist gelesene Erbauungsbuch gewesen ist, lassen sich Depressionen nicht mehr nachweisen; das schließt natürlich nicht aus, daß auch er solche in ähnlicher Weise schon erlebt hat. Scriver dagegen betont¹: „Ich weiß mich nicht zu erinnern, daß ich einen rechtschaffenen Christen gekannt oder von ihm gehört und gelesen, der von der Traurigkeit seines Erlösers nicht hätte das Seinige empfunden, und der aus seinem Kelche nicht hätte einen Trunk tun müssen.“ Er beschreibt dann allerdings diese Traurigkeit mehr als Schwermut: „Vielen hängt die Traurigkeit von Mutterleibe an und schleppen sich damit ihr Leben lang; das Gemüt ist fast immer als wie mit einem Nebel erfüllt. . . . Wie viele sind derer, welche im Stande der Gnade und wahrhaftig in der Vereinigung und Gemeinschaft Jesu Christi leben und können sich doch des vielfältigen Trauerns und der Schwermut nicht erwehren.“ Auf den seelischen Zustand, den Scriver beschreibt, paßt besser das Wort „Anfechtung“ als „Depression“, das doch allein den Gemütszustand des Franckeschen Kreises zutreffend wiedergibt. Jedenfalls tritt die geschilderte seelische Depression, die sicherlich auch schon früher von Menschen bisweilen erlebt ist, wie auch das Beispiel mittelalterlicher Mystiker zeigt, in weiteren Kreisen

1) Seelenschatz, 4. Teil, 5. Predigt.

seit Franckes Bekehrung auf¹. Das Beispiel Langes zeigt nun zwar, daß Depressionen ansteckend wirken können. Dadurch ist aber diese psychische Erscheinung noch nicht ausreichend erklärt.

Ob man sagen darf, daß die Depression in Zusammenhang steht mit den großen Gegensätzen, die das Zeitalter durchziehen: mit dem Prunk des höfischen Lebens und der Oberflächlichkeit des öffentlichen Lebens und andererseits den höheren Bedürfnissen der Seele? Ob man die Depressionen aus den sexuellen Regungen der Seele nach der Freudschen Psychoanalyse zu erklären hat, nach der Pfister Zinzendorfs religiöse Entwicklung analysiert hat? Zu einem klaren Urteil wird man erst kommen, sobald ein größeres Material der psychischen Depression der Menschen, die im Alter von 20—30 Jahren stehen, zusammengestellt ist. Denn das ist beachtenswert, daß die Pietisten ihren Seelenkampf in dem bezeichnenden Alter von 20—30 Jahren gehabt haben: Francke war 24 Jahr alt (1687), Schade 23 Jahr (1689), Lange 30 Jahr (1690), und falls Speners Seelennöte denen Franckes ähnlich waren, worauf alles hindeutet, so war dieser 18 Jahr alt (etwa 1653) und Breithaupt, der unter dem Einfluß Speners stand, etwa 25 Jahr (etwa 1683).

Nur zwei Beobachtungen verdienen noch festgehalten zu werden. Wir beobachten die Depression als etwas Internationales in dem gesamten Kreis der nachreformatorischen europäischen Mystik, und beinah ist man versucht, zu behaupten, daß sie von Spanien aus, wo Ignatius von Loyola und die heilige Theresa typische Beispiele für sie sind, nach dem Osten gezogen ist. Madame de Guyon, George Fox und Labadie bieten die besten Parallelen. Ihr Kampf ist nur noch stärker und erregter, als ob die Menschen im Osten noch nicht die gleiche Kraft der Erregung und Empfindung besessen hätten! Diese Depression tritt auf, sobald der Mensch stärker von Gott erfaßt ist. Der irreligiöse Mensch hat so wie jeder, der von Idealen sich nicht leiten läßt, keine Depressionen. Der, der die Religion hat, sagt sie dem Anhänger im

1) Zinzendorfs Zweifel an der Existenz des Vaters stehen in andersartigem psychologischen Zusammenhang, vgl. Reichel, Zinzendorfs Frömmigkeit, 1911, S. 134 ff.

Glauben voraus. Schon Molinos in seinem „Guida spirituale“ stellt die Regel auf, daß nach dem ersten Wachstum im Göttlichen sich die Anfechtung einstellt¹:

„Du wirst Dich von allen Kreaturen verlassen sehen, ja auch von denen, von welchen Du am meisten Hülfe und Beistand hofftest. . . Deine unsichtbaren Feinde werden dir mit Gewalt zusetzen und dich mit allerhand Zweifel, mit unreinen Gedanken, mit Bewegungen der Ungeduld, der Hoffart und des Zorns, mit Murren und Lästern wider Gott, seine Sakramente und Geheimnisse verfolgen. . . Und wirst also gleichsam zwischen zwei Mauern eingeschlossen sein, da du in lauter Angst und stetem Leiden dich befinden und doch keine Hoffnung sehen wirst, jemals davon los zu kommen.“

Die Depression tritt auf dem religiösen Gebiet uns entgegen. Noch ist das Zeitalter von den kirchlichen Formen beherrscht. Hundert Jahre später finden wir seelische Depressionen ohne Beziehung auf das kirchliche Leben. Ob wir von den Erlebnissen des jungen Rousseau und Goethe aus auch die Depression der Pietisten erklären dürfen? Ihre Depressionen sind zum großen Teil sexuell bedingt, und das Verdienst Rousseaus besteht darin, diesen Punkt rücksichtslos wahr beschrieben zu haben. Ich wage kein Urteil abzugeben. Nur soviel ist mir gewiß vom Standpunkt der eigenen Religion aus, daß die seelische Depression letzten Endes beruht auf dem großen Gegensatz der idealen religiösen Anlage des Menschen und der von rücksichtslosen Machtfaktoren und sinnlichen Leidenschaften beherrschten Wirklichkeit. Haben wir die wissenschaftliche Pflicht, den Faktoren nachzugehen, die die Depression bedingen, — sie bricht doch zuletzt aus den Tiefen des Unterbewußtseins hervor wie eine Macht, die den Menschen überwältigt, und so entzieht sie sich psychologischer Zergliederung. Es kommt auch darum nicht darauf an, Gesetze aufzustellen, sondern Anschauungsmaterial darzubieten².

Genau ebensowenig läßt sich auch empirisch-psychologisch der Umschlag, die Bekehrung, ableiten. Das Gebet, durch das die Wendung herbeigeführt wird, ist mehr als eine reine sub-

1) Buch I, S. 48—49. Zitat nach der Übersetzung von G. Arnold, 1712, S. 214f.

2) Vgl. Wilh. Schmidt, Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie, 1908, besonders S. 166 ff.

jektive Sache. Durch das Gebet strömt geistige Kraft in die Seele hinein. Auch James¹ hat verzichtet, psychologische Ableitungen zu geben, sobald dieses innerste Gebiet der Religion erreicht ist. Es wird darum bei der Feststellung Troeltschs wohl bleiben, daß die Psychologie der Religionswissenschaft keinen andern Beitrag leisten kann, als den der genaueren Fixierung und Beschreibung des religiösen Phänomens².

Das Gesangbuch Ambrosius Blaurers

Ein Beitrag zur hymnologischen Geschichte der Schweiz
im Reformationszeitalter

Von Friedrich Spitta

In seiner Schrift „Die schweizerischen Tonmeister im Zeitalter der Reformation“³, hat der am 14. Februar 1915 verstorbene altkatholische Theologe und hervorragende Hymnologe A. Thürlings⁴ Seite 7 und 19 eines von ihm entdeckten Gesangbuchs des Konstanzer Reformators Ambrosius Blaurer gedacht, welches das lange gesuchte Mittelglied zwischen dem Gesangbuch von Johannes Zwick und den Schweizer Gesangbüchern aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bilde. Er hatte dasselbe von Herrn Sekundarlehrer Jakob Treuthardt aus Bern erstanden. Ich habe mich lange auf die angekündigte Veröffentlichung dieses wertvollen Fundes gefreut und Thürlings wiederholt um den Abschluß seiner Untersuchung gebeten, bei der sich der peinlich sorgfältige Forscher

1) Die religiöse Mannigfaltigkeit. Deutsch von Gg. Wobbermin, 1907.

2) Psychologie und Erkenntnistheorie, 1905, S. 17. Interessant ist ein Vergleich mit den Beobachtungen, die Starbuck gemacht hat (Religionspsychologie, 1909). Er behauptet S. 102 ff., daß die Bekehrung bei Männern heftiger ist als bei Frauen. Die Wandlung bricht sintflutartig herein. Er weist ferner (S. 106 ff.) darauf hin, daß es auf den Kraftaufwand des Willens weniger ankommt als auf die Hingabe.

3) Von mir besprochen in der Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst (abgekürzt: MGkK.) VIII, 1903, S. 381.

4) Vgl. MGkK. 1915. März- und Maiheft.